

مكتبة  
الدراسات الفلسفية

# مفاهيم مبهمّة في الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عزيز الحبابي

عضو أكاديمية المملكة المغربية





# مفاهيم مبهمّة في الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عزيز الحبابي  
عضو أكاديمية الملكة للفكرية



دار المعارف



عندما يجمد الضوء ويظلم في العيون، وتبيس المقاطع في  
الحلقوم، وتتميع الكلمات دون نبرة ودون كثافة يتقطع الكلام  
فتفقد الحياة كل معنى.

م. ع. الحيايى



## مدخل

١ - المقاصد:

إن يصحح العرب واعين لمصيرهم وقادّرين على مجابهته إلا بعد أن يتبلور مفهومه في ذهنهم. إن المصير، قبل كل شيء، معاناة ممارسات تنكس رؤاهم عن التاريخ (الماضي والحاضر)، وعن تصوّرات المستقبل (حسب العقل والعلم). ومعنى آخر، إن التصرّوات القابلة للتحقق تدعو إلى تفكير علمي وعقل، وإلى منتج واضح ودقيق.

لكن ما يلاحظ هو أن العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم يقوم على مفاهيم غير دقيقة، وعلى منتج غير واضح. فلن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناهض لما دامت تحاييرهم تقريبية لا تنفي بإجلاء محتوى المعاني لاقتقاد الألفاظ الدقة والضببط. إن دور اللسان العربي أن يعكس قدرة الفكر العربي على التواصل.

\*\*\*

يتناول هذا العرض مفاهيم تروج كثيراً على الألسنة والأقلام ولم تتبلور بعد حتى تصل إلى الوضع. كما يتم مجاهد<sup>(١)</sup> أحدثت ضجّات صحافية وسياسية، ولكنها وقفت عند الضجيج دون أن تحك الأنفاهن بنسق إجرائي<sup>(٢)</sup>.

\*\*\*

لكي لا نسيح طويلاً، حددنا الموضوع زمانياً (الفترة الحالية) وفضلاً أن يقتصر التحليل على أمثلة من كتاب لم شعور حاد بالواقع العربي ووعى بأن جميع الشعوب العربية في التخلف متساوية، وأن جميع مسؤوليها مطالبون بمراجعة صارمة، فمن جراء الوعي بالآزمة، أصبح صدر كثير من الكتاب يرحب بالنقد الذاق البناء، فالتيّات المسنة تضبط المعاملات وتربط الأفعال بالمقاصد.

ستتر هذه الصفحات، من وجهة نظر واقعية، كيف أن مضامين بعض المفاهيم المسندة تسبح في الضباب، ويتحرر معها في الفوضى النسق الفكري العربي عند أغلبية الكتاب، بل حتى عند البعض من «قادة التفكير». فلا محالة أن مناقشة تلك المفاهيم ستساعد على توضيحها، وبالتالي على إزاحة الضباب عن التفكير، أو على الأقل على لفت النظر إلى وجود «الضبابية» مع ضرورة مواجهتها.

(١) تَمَّحَتْ (E.) Them, (L.) thème

(٢) إجرائي = (E.) Operational, (L.) opérationnel

انظر جدول المصطلحات.

إنه مجهود ضروري يتطلب تعاونًا جماعيا.

بدأت حركة تحديد معاني الألفاظ تحديدًا «جامعًا مائًا» منذ أن أخذ القوم يضمون المعاجم. ولكن اليوم، في زحمة الاكتشافات والاختراعات العارمة، نلاحظ أن عملية تسمية المكتشفات والمخترعات لا تواكب تقدم العلم والتقنيات والمذاهب الفكرية.



لا ننكر قيمة ما يحاول في هذا الميدان، بعض الباحثين وبعض الكتاب، إلا أنها محاولات غير منسقة، تسير بلا خطة، أما نتائجها فضئيلة إذا قورنت بما أنفق عليها من أموال وما تطلب من أوقات وجهود واجتهادات، بل إننا نحصد أحيانًا من تلك الجهود فوزى في التعبير وفي التفكير بسبب ضعف النهج وتصارع الألفاظ المقترحة لتسمية الشيء الواحد، فمن يسمي الزرع لا يحسن الحصاد.

على الجامعات العربية أن تبحث عن طرق لتكييف العربية طبقًا لحاجات العصر. وإخراج «التعريب» من شعارات إلى تطبيقات عملية، كما يجب على الجامعات أن تنظم شبكات لتوزيع منشوراتها داخل كل المعاهد التعليمية، في مجموع العالم العربي، بالوسائل التي تخوّل الإسراع في الخطوات، فيما شئ سيرها ضرورة التكنولوجيا والعلوم الطبيعية والاقتصاد والعلوم الإنسانية. فالمعاهد العليا والجامعات كالمجامع، مطالبة هي كذلك بأن تسهم في خلق القدرة على الابتكار عند الطلاب، وبأن تحارب القويمات الطائفية التي تجعل كل قطر من العالم العربي يفضل لهجته ودرجاته على الألفاظ والتعابير الجارية في باقي، أو جل، الأقطار الأخرى.

إن الابتكار المنشود لا يعني أن تفتح الأبواب للبدع اللفظية التي لا تتقيد بضوابط اللسان العربي، والتي تدعو لها الفتوية القومية والنزاعات الطائفية. فيدون تقنين الاتجاه الابتكاري، لا يؤمن على اللغة العربية، وبالتالي على التفكير العربي من الانسياق مع الفوقمة واحتقار الجدية والحزم في كل مسعى مستقبلي إيجابي<sup>(٣)</sup>.



شيء ثالث يهم هذه الصفحات، وهي تناقش مفاهيم يستعملها هذا الكاتب أو ذاك؛ أن تظهر علاقة التفكير بالمصطلحات، غموضًا أو وضوحًا، وانعكاس الاستعمالات على ذهن الجماعي. ولكي يتناول العرض المفاهيم الإجرائية وانعكاساتها في ذهن القارئ، يجب علينا جميعًا، عندما نكتب، أن نتحس كيف نكتب، وما نكتب، وأن نتصور لمن نكتب. فالإبلاغة ليست أن تحاطب الناس على قدر ما يفهمون، بل الإبلاغة هي أن تبين عن قصدك بالصريح التي تجعل القارئ أو السامع يفهم.

(٣) خصصنا دراسة عن «اللفظ بين التجميد والابتكار». انظر: العلم الثقافي، الأعداد، 504، 505، 506، 509، 510، 512، 496، 500، 501 (الرباط: سنة 0891). إنها دراسة متكاملة مع ما نكتبه الآن.



على قدر ما تريد أن تبلغه إيَّاه<sup>(٤)</sup>. إذا جعلنا اللغة تنزل بالناس ولا ترفعهم إلى مستوى التفقُّه والإسهام في الحوار أصبحت أداة تجميد وتجميد (تنظر إلى القضية من وجهة التواصل الواعي في الميدان الفكري والتفاني الذي سينطلق منه الحديث مع بعض الكتاب العرب).  
إن اللسان العربي هو وجه الفكر العربي في التواصل، وإن التواصل مجرد تعبير فكري يتجسّد نظرياً، أو فعلياً، كما أنه معيار لكل فعل مسؤول، به يُعزَّز الخطأ من الصواب، والقيح من الحسن. فإذا لم يكن لنا لسان دقيق ميقن، افتقدنا الفكر الصحيح المستقيم.



هذا الصدد، سيجد القارئ أننا نعتمد أحياناً الاستدلال بالقرآن والأحاديث النبوية، وإن كانت الغاية من هذا العرض هي دراسة «مفاهيم عربية» لا «مفاهيم إسلامية». بيد أنه لا يقصد من الاستدلالات الإسلامية الدعوة إلى الإسلام أو التخليط بينه وبين «عرب» و«عروبة» لقد حرصنا على أن نعتمد الواقع العربي، وهذا لا يمكن أن يعزل تاريخياً وثقافياً ولسانياً، عن المعطيات الإسلامية. فلهذا روع القوميين العرب... ألم يؤثر الإسلام في كل المتواجدين على أراضي «دار الإسلام»؟

إن تجاهل بعض الإخوان العرب ( من مسيحيين، وملاحدة، ومسلمين أيضاً) للمعطيات الإسلامية، في إطارها التاريخي، ولتعايير متعارف عليها، أسهم ويسهم بحطّ وافر في إحداث الالتباس الذي يعانيه اللسان العربي.



لا يصبح مصير العرب مشكلاً واعياً يحايونه إلا بعد أن يتبلور مفهومه في ذهنهم. إن المصير قبل كل شيء معاناة الممارسات وهي تعكس رؤاهم عن التاريخ (الماضي والحاضر) وعن تصورات للمستقبل قابلة، حسب العقل والعلم، للتحقق الفعلي، بمعنى أن تلك التصورات لتدعو إلى تفكير علمي وعملّي دقيق وإلى منهج عقلاني واضح.

لكن، ما يلاحظ هو أن العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم، لأنه يقوم على مفاهيم غير دقيقة وعلى منهج غير واضح، لذلك، لن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناهض لما دامت تعابيرهم تقريبية لا تنفي بإجلاء محتوى المعاني لافتقار الألفاظ الدقة والوضوح.



إن المقصد الأساسي لهذه الصفحات هو الإسهام في معركة الوضوح والتوضيح والدقة؛ لأن اللغة الدقيقة هي القالب للفكر الدقيق، واللغة المبهمة والتقريبية، هي للعقل ارتباك والتفكير لتلثم. فمن أبرز مظاهر التخلف الذهني والتفاني ألا يكون للألفاظ معنى محدد يوحد بين وعي المتكلمين.

(٤) تعريف البلاغة بـ «أن مخاطب الناس على قدر ما يفهمون» لا يحصل إلا على حساب المعنى، أي بتسطيح وتنازل إياها قولة تفشل الفهم التقريبي لدى المستمع على حساب المعنى الدقيق الكامل وتباعد الكلام عن مقاصده.

فمضى يجوز تسمية تاطق يتكلم وتطق بكلام؟

وماذا نقصد بـ «كتابة» و «كاتب»؟

مضى يصح أن يقال: هذا أو ذاك «متقف»؟

أصبح اللسان العربي، من كثرة ما أصابه من إيهام لسان استلاب لا يميل بدقة كثيراً من المضامين التي يرمى إلى التعبير عنها. فجعل المفاهيم لا تماق واقع العرب حالياً وكثير منها مستعارة من مجتمعات غريبة.

٢ - ما الإيهام؟

الإيهام في الكلام هو ما يجعل غير يقين؛ واللفظ المبهم ماله أكثر من معنى، فيفرض على سامعه أو قارئه تأويلات مختلفة. إذن، اللفظ المبهم لفظ ينقصه الوضوح لأن طبيعته غير محددة. فالإيهام ملازم للغموض ولتضارب الاحتمالات الدلالية، يحصل عنه التباس، فسوء فهم، ثم سوء تفاهم. (E.) Equivocat/Ambiguïté, (f.) équivoque, ambiguïté. إيهام:

فلنفحص جذر اللفظ، بـ هـ م.

- أيهم الأمر = اشتبه: أيهم الأمر = جملة بلا وجه يُعرف به، أفقده هويته (فالمفهوم المبهم مفهوم بلا رابطة مع المعرفة، وهو نفسه مجهول، وصامت كالبهايم، أى الحيوانات التي لا قدرة لها على التمييز).

- ومنه: مُهْمَةٌ = مشكل. فمن ذلك أن اللفظ المبهم = معضلة.

- ويطلق الأيهم على الأعجم، على المصمت، من حائط وغيره.

- وتوصف الأبواب بـ «المُهْمَةُ» = المغلقة، وبلا منفذ.

نخرج من السياحة داخل الجذر (ب. هـ م). هذه النتيجة: إن «المفاهيم المبهمة» مفاهيم تغلق الأبواب أمام التفكير، ولا تفتحها إلا للفوضى (تناقض التأويل) وللأحمق. إنها أبواب مُهْمَةٌ على الوضوح واليقين.

الإيهام محجة للبهايم إذ البهيمة حيوان لا ذهن له، فلا تستطيع أن تتصور المعاني تصوراً ثابتاً، أو ترتبها في نوع محدود.

وعلى سبيل الاستئناس، سنقف وقفة قصيرة عند بعض المعاني الضمنية لإيهام.

أولاً: شك (يقضيه عدم الاقتناع).

ثانياً: تشكيك (Équivocité).

(أ) في اللغة = الحمل على التردد (يقابله = التواطؤ: univoque).

(ب) في الفلسفة = اتفاق من وجه واختلاف من وجه.

ثالثاً: مشكك Equivocation, (f.) équivoque. منطقياً: إنه الكلُّ الذي لم يتساو صدقه على أفرادهِ، بل كان حصوله في بعضها أولى وأقدم وأشدُّ من البعض الآخر، كالوجود فإنه، في الواجب، أولى وأقدم وأشدُّ مما في الممكن» (الشريف الجرجاني، التعريفات).

### ٣ - تصميم الكتاب:

يتركَّب هذا الكتاب من جزأين:

بالجزء الأول (وهو الذي بين أيدينا) خمسة أقسام:

مناقشة مفاهيم أساسية في الخطاب الثقافي العربي المعاصر، محاولة لتخطيط مشروع يقتضى أن نفهم بدقة ما يقصده كاتبنا المعاصرون من خلال مفاهيم حديثة ورائجة بكثرة، فنخرج من الفهم التقريبي إلى فهم توافقي مكتمل.

من تلك المفاهيم (على اعتبار أنها حقول دلالية ومباحث) ما يظهر من الواضحات ومع ذلك إذا تفحصنا الباحث تراءت له مزدوجة وملتبسة. فمثلاً مفهوم «تعريب» لن «مِرٌّ» إلا إذا نجح في امتحان عملي بالإجابة على سؤالين:

ماذا يقصد بهذا المفهوم؟

ما هي المصلحة التي قلَّمتها الأجهزة المكلفة بإنجازه؟

إن «تعريب» شعار، واختيارٌ سياسي (سياسة التعليم) وثقافي ووطني. إنه مجموعة نوايا وأفعال. فلا مندوحة لمن يودُّ أن يتفحص هذا المفهوم من التحرُّى حتى لا يفصله عن نتائجه. فكون التعريب مناهج وعمليات، وأمانة والتزاماً، يفرض قبل الحكم له أو عليه، أن ينظر إليه من حيث إجراءاته. لقد تجاوز لفظيته وبات سلوكاً وأخلاقية فهو، إذن، خاضع لمعايير مجتمعية أى قابل للمحاسبة وأحكام القيمة.

يتناول القسم الأول أمثلة من المفاهيم المبهمة الرائجة جداً وما تحدّثه في الفكر من التباس أو فراغ (معالجة الموضوع دائماً قصديّة وغائية).

فماذا يفرض إيهام المفاهيم عامّة؟

على هذا السؤال يجيب فصلان يتناولان الفكرولوجيا (= الإيديولوجيا) ودورها في المجتمع، والقومية كمواطفه وكوثر ذهني.



أما القسم الثاني فيهتم، في الفصل الأول، بالدين بوصفه طاقات معنوية، وينتهي هذا القسم بطاقات الإسلام وقابليتها للاستثمار ضدّ التخلف.

أما الفصل الثاني، فيحاول أن يقيم الحجة على أن من لا يبالي بلغته القومية، لغة الأمة، والمواطنین يندفع تدريجياً إلى خيانات أكبر وأفظع<sup>(١)</sup>.



بالقسم الثالث فصلان، يرميان إلى مناقشة مفاهيم أخرى اختير جُلّها من مجموعة أحاديث صدرت بالقاهرة منذ سنوات قليلة، في كتاب تعدّه وثائقاً عن مفكرين عرب مرموقين<sup>(٢)</sup>.

تظهر تلك المناقشة أن كتابات أولئك المفكرين كتابات مشعّة وجيلة، ولكنها كالرّسّات، أي بلا أول محدد وبلا نهاية بارزة؛ نورها متفش، ينشر الانسراح بيد أنه قلباً يحرّض الفكر على التّقّم والوعى على التفتّح؛ لأن إيهام المفاهيم يحدث فراغاً فكرياً ويمتدّ الحيرة أمام التخلّف. إن أسلوب جُلّ الكتاب العرب المعاصرين، يعطى فواكه لها رائحة جذابة إلاّ أنها عديدة الطعم ووحداها الحارّة ضئيلة، وفائدتها الغذائية هزيلة. كتابات متمّقة وجيلة تقدّم طيفاً بلا لون لافتقادها الدقّة والوضوح.

قد تكون اللغة نسقاً للتزييف وللقمع، كما أنها قد تكون منبعاً للإبداع، والتوعية، وإن الوضوح والدقّة هما ما يعطيان، ويكسبها القوة على الإيصال والتواصل.

هكذا يحلّل القسم الثالث، في الفصل الأول، مفاهيم إجرائية: شعب، ديمقراطية. تاريخ.

أما في الفصل الثاني فيتناول بعض منهجيات التاريخ، خصوصاً القطبية الاستولوجية (الانفصال في التاريخ)، كما يقدمها محمد عابد الجابري من جهة، وعلى أواميل من أخرى.



يعود بنا القسم الرابع في الفصل الأول، إلى «التعريب» متسائلاً عن المسؤولين على تعثره.

يضع القسم الخامس مشكل الأصالة والمعاصرة، ويصل، أخيراً، إلى أنه لا معاصرة بلا أصالة، وأن الأصالة تحيا بالمعاصرة. فلكي ينهض العرب النهضة الحق، لابدّ أن يقوموا بالتأصيل والتعصير، في تآنٍ.

وينتقل بنا هذا القسم إلى تحليل قليات ينطلق منها بعض الكتاب العرب، مركزاً على حوار مع المفكر البارز زكي نجيب محمود، من خلال كتبه الثلاثة: «تجديد الفكر العربي» و«المقول واللامقول»، و«ثقافتنا في مواجهة العصر»<sup>(٣)</sup>. وينصبّ الاهتمام، بالخصوص على الكتاب الأخير لأنه يضمّ عصار آراء زكي نجيب محمود، لا على الأصالة والمعاصر فحسب، فلقد حاول كتاب

(١) عبدالعال الحامصي، هؤلاء يقولون في السياسة والأدب، كتاب الهلال، القاهرة، دار الهلال.

(٢) لا يميز نسيان اللهجات المحلية فليها تدخل ثراه على اللغة القومية العامة المشتركة.

(٣) دار الشروق، القاهرة، بيروت.

«ثقافتنا في مواجهة العصر» إبراز خاصيات الفكر العربي، وهي مباحث لها معامل قوى من التحريض على تعميق الحوار.



الجزء الثاني: بهذا الجزء (عند صدوره) مدخل وثلاثة أقسام.

#### القسم الأول:

هو أيضًا حوار مع فيلسوف عربي آخر له مكانته. إنه حوار متداخل حول «جوانية» عثمان أمين، ومن خلالها تتعرض لحرية / حريات ولوعى، والتزام. إن اختيار عثمان أمين، عوضًا عن فلاسفة أهم منه ومن جيل أصغر من جيله<sup>(٤)</sup>، اختيار غير اعتباطي، وإنما لأن عثمان أمين، حاول تأسيس منظومة فلسفية «جديدة»، وهي الجوانية، كما طمح، في فترة من حياته الفكرية، إلى أن ينظر للتأخرية، لـ «فلسفة الثورة».

#### القسم الثاني:

يدرس السلفية، من منظار اللفظ، أولًا ثم بوصفها اتجاهًا أصليًا حيًا دينيًا وفكريًا، وبوصفها حركة ثورية. إنها وقفة خاصة تنقل القارئ من إيجابيات يحمل البعض على نسيانها، إلى سلبيات لم يظن لها جميع السلفيين، إنها رحلة مع مفهوم تعددت مضامينه ومع خلفيات مذهبية (أفكار مسبقة، وإشكالية وأطروحات).

#### القسم الثالث:

بما أن الجزء الأول قام بنقد الفكرولوجيات مظهرًا ما يراه المؤلف نقصًا وما يظهر أنه غير ملائم لأوضاع العرب، كان على المؤلف أن يقترح بديلًا (على أن بعض الفكرولوجيات العربية تتقدم هي نفسها كبديل للدين والأعراف والأصالة والتراث العربي الإسلامي). فهذا الفصل الثالث: إذن، يحاول إحصاء شروط تنظير فكرولوجي ثالثي، وبالأحرى عربي، كي يتأتى البحث عن بديل البديل.

وأخيرًا، تأتي خاتمة عامة للكتاب بجزأيه.

#### ٤ - كيف تم اختيار المفاهيم؟

إن الأثلة على المفاهيم المبهمة كثيرة، والاختيار بينها صعب واعتباطي. بيد أنه، لو افترضنا أن اللسان العربي المستعمل حاليًا في كتابات «النخبة» يتوفر على مَكْنَز «تيزودوس»<sup>(٥)</sup>، ماذا كنا

(٤) أمثال غزاد زكريا، وزكريا إبراهيم، ورماد وهبة، وحسن حنفي، وروني حشّي، وديع الكسم، وطيب تيزني، وحسين مروّة، وعبدالمجيد مزiane، وخسيم وطه عبدالرحمن، وعبدالله شريط..

(٥) انظر: Thesaurus في جدول المصطلحات.

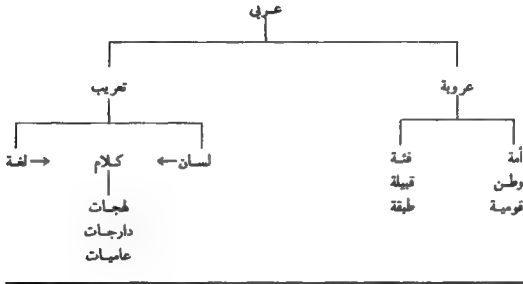
سنجد من «الألفاظ المفاتيح» نغى الألفاظ التي لها حقول دلالية ومفهومية، ولها روابط وأصلة  
بغيرها؟

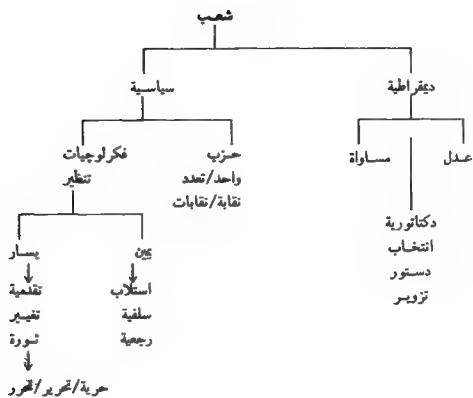
تلك الألفاظ معدودة، رغم ضخامة القواميس. فلو حياتنا مَكْتَرًا لدلنا على أهمها، ولكانت في  
طليعتها المفاهيم التي يشتملها الجدول التقريبي الآتي.

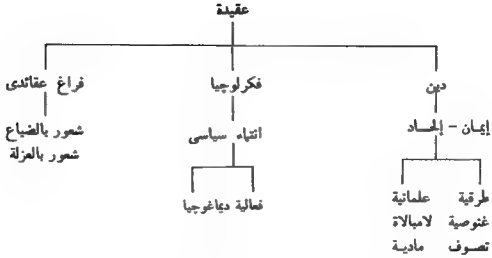
يحصر هذا الجدول الأمثلة في ثلاثة حقول حتى لا تنبه في غياهب القاموس العصري الذي لا  
يعرف استقرارًا.

أما المخطط المتبعة، فلن تكون «تعريبية» ولا «معجمية» بل تحليلية تحاورية لتعين على سير إجمام  
المفاهيم المختارة وإجلالته.

\*\*\*







### إيضاح أول:

إن الترتيب في هذه الجداول قابل لتغييرات كثيرة، سواء من قبل واضعه أو من قبل المخاطبين. فمن الممكن أن يستغنى بتاتا، عن بعض الألفاظ المثبتة أو تعويضها بغيرها؛ لأن المهم هو أن ينطلق البحث من مطبات تظهر للمؤلف قيمة بأداء المطلوب. فلا حرج إذن، أن نحول مواضع الألفاظ داخل مجموعة، أو تنقل من مجموعة إلى أخرى.

مثلاً، في الجدول جاءت «سلفية» في حقل سياسة، ومتفرعة عن يمين، في حين كان ممكناً اعتبارها متفرعة عن يسار (حسب نظر السلفيين أنفسهم)، ولا شيء يمنع من جعلها في حقل تاريخ أو في حقل عقيدة...

نفس الشيء فيما يتعلق بمفهوم «تقدمية»: يتقلص معناه / معانيه أو يتمطط، تبعاً لمواقف مستعمليه السياسية والفكرولوجية. فكما يعتقد الاشتراكي اليساري أنه «تقدمي»، كذلك يدعى الليبرالي اليميني أنه ينتسب، من منظاره الخاص إلى التقدمية.

فما نريده هو أن نؤكد على أن أي مفهوم لا يدخل في الاستعمال حياً. إنه يحمل معه دائماً نصيباً، قد يكثر أو يقل، من ذاتية المستعمل والذاتية، بدورها، تنفعل مع المفاهيم انفعالات مختلفة حسب أوضاع المتحدث / الكاتب أو السامع / القارئ وحسب أحواله.

إنها تثيرات تتحدى المفاهيم فتفرض مراعاة اللوينات الدلالية والظلال التي تكسبها الرواج: إن كل لفظ كائن حتى متطور، يسكن المعاجم ويتجاوزها. إنه حي، إذن: إنه ملء بالمفاجآت، يلد ويولد.

لذلك، نؤكد أن الجدول المقترح هنا إنما هو جدول من جداول ممكنة.

### إيضاح ثان:

سلاحظ قراء أن الجدول لم يثبت مفاهيم راتجة جداً، لذلك قد يتهمونه بأنه قام على اختيار اعتباطي.



إنها تيمة واردة. فمثلاً لماذا لا يحتوى الجدول على «فلسطين»، والجميع يعرف أن هذا المفهوم أساسى ودائم الرواج ومتعدد الأبعاد: إنه، فى نفس الآن، جرح عميق فى وجدان العرب أجمعين، صيحات من تاريخ يصدك صداها أذان العروبة؛ وجغرافية غابت عنها الشمس وأصبحت بزلزل متباينة، ولكنها لم تقض على نقطة الارتكاز. فحالياً «فلسطين» هو المفهوم الأكثر إجرائية فى وجدان العرب وفى ذهنهم، وفى أفعالهم وانفعالاتهم. فلماذا هذا المفهوم الأساسى غير ثابت الجدول؟ لقد فضلنا أن نجعله بين قوسين عدا فى الصفحات التى خصصناها لمناقشة مواقف توفيق الحكيم (القسم ٤، الفصل ٢) لأن خلفياته لا تعد، هذا أولاً. وثانياً لأن دراسته تستلزم كتاباً خاصاً من عدة أجزاء لكونه مفهوماً يستقطب الوعي العربى العام ويستلحق مجموع الحركات الفكرية والسياسية العربية.

هذا وقد خصصنا لفلسطين كتابين: «الشعب العربى فى الكفاح»<sup>(٦)</sup> وترجمنا عشرات القصائد لشعراء فلسطينيين المقاومين<sup>(٧)</sup>.

لذلك، كله، تؤكد أن الاختيار لم يكن اعتباطياً، بل عملياً..

#### توضيح ثالث:

سيضع قراء سؤالاً آخر: من أى موقع يتحدث مؤلف الكتاب؟ سيجد القارئ جواباً من قراءة مجموع الأقسام. إذ ذاك سيقنع أن محور هذه الصفحات عن «مفاهيم مهمة...» اتخذ موقف شاهد، شاهد ملتزم، فموقفه يتغير، كما تغيره معاناة الحياة اليومية.

#### توضيح رابع:

لا محالة أن القارئ سيجد، فى هذا الكتاب كثيراً من الإيهام، أى كثيراً مما ألقه، عملياً، للتثديد به. إنه نقد ذاتى، وإسهام بالنقد من أجل الإنقاذ. فالإيهام وباء أصيب به اللسان العربى المعاصر. إنه الداء المشترك بين المدرسين والكتّاب والقراء. المهم هو أن يشخص الداء وأن يواجه كداه. فعندما تريح عملية تحديد الألفاظ. تبدأ بجذبة النهضة الثقافية والفكرية الحق فى العالم العربى. نودّ الوضوح ونحضر عليه لأننا نعدّه أكبر الفضائل الفكرية. لكن، لا بدّ أن نحتاط من الموضوع الزائف، إن حضور الأشياء والكائنات والأفكار فى نصّ ما، حضور عن طريق إشارات تخضع لأنسقة خاصة. فتأويل الإشارات هو اتخاذ موقف منها / معها / ضدها (أومع / ضد بعضها). يتجه التأويل بدوافع موضوعية (طبقاً لقوانين متفق عليها مسبقاً) وأخرى ذاتية (طبقاً لقوى لا واعية)؛ لذلك لا يجوز لأحد أن يدعى أنه وصل إلى الحقيقة فامتلكها وحده. فأضرار الوثوقية لا تقلّ عن أضرار المطلقة.

Le arabe au combat, Mamouina Alger. (٦)

Douleurs rythmées, t 1, SNED, Alger. (٧)

الطريق السليم لتجنب الوثوقية والمطلقية هي اعتبار الواقع بأكثر ما يمكن من الدقة (وإن كان الواقع أوسع من أن تضمنه نظرة أو أن يتقلص في صورة واحدة).

#### توضيح خاص:

لقد أكدنا على ما بين اللغة والفكر من ارتباط وثيق. وليس معناه أن ذلك الارتباط كاف ليكون التعبير دقيقاً والتفكير صحيحاً. فلا شيء يمنع تعبيراً دقيقاً وواضحاً أن يصل بالفكر إلى نتائج خاطئة وضعيفة.

فإن يكون الخطاب دقيقاً، وآلاً يشوبه إيهام ولا التباس، شرط أساسي لكل تفكير، إلا أنه لا يطغى بالضرورة فكراً سليماً أو فكراً جديداً.

حقاً ينبغي تجنيد الفكر على اللغة المتجددة، إلا أن أية لغة، مهما استوفت شروط الحركة والجدة، وكل فكر، مهما كان توفقه إلى الإبداع كبيراً هياً ما في حاجة إلى خلفيات ثقافية، وتجارب وتقاليد علمية، وتمازج وجهود فكرية. فبلا ذلك تنحل الرابطة التي تجمعها، وتتجبد إمكاناتها متفردين ومتعاونين، فالدقة والموضح، في اللغة وفي التفكير، يخولان من إحصاء الإمكانات وتمحيصها. فيقدر ما تتقوى الخلفيات الثقافية والفكرية، بقدر ما تنمو وتزدهر الإمكانات المختلفة لدى الفرد ولدى المجتمع.

فلا بد من تكامل حركتي عند العرب، من جدل بين الخلفيات والإمكانات ليستطيعوا تحليل واقعهم فيفهمونه موضوعياً، ويدركون أوضاعهم. فلن ينطلق الفكر العربي، مجدداً ومبتكراً وخلاقاً، إلا انطلاقاً من ذلك الإدراك وذلك الوعي. فيها يخرج عن الرقابة والتقليد. إذ ذاك يستطيع العرب تطوير اللغة ووسائل المعارف (باعتبار اللغة مجرد عنصر من عناصر متعددة ومتكاملة)، يصبح التعريب جزءاً عن كل (الكيان العربي) وليس شعاراً يستعمل في بعض الأحيان.

#### توضيح سادس:

على من يريد بلورة المفاهيم ألا يقف عندما هو «عقل» ويطرد الخيال والماطفة والوجدان وما إليها من مقومات الشخصية الإنسانية.

#### توضيح سابع:

الملاحظات التي سنوجهها لكاتب أو لآخر، ونحن نتناقصه، ملاحظات كثيرة ما تطبق، أيضاً، على هذه الصفحات، لأننا نحن كذلك لا نصل إلى الوضوح المنشود. فهي لذلك لا تصب على أحد عتاك، بل تكفي بتسجيل ظاهرة عدم الدقة في مختلف الخطابات العربية. فكان الغموض طبيعة أصيلة في تاريخ الومع بالفصاحة اللغوية، منذ العصر الجاهلي حتى عهود الانحطاط التي نمت وأثرت، وعندما واجهنا العصر الحديث بصفوطة الاستعمارية وتعاستنا الحضاري ازداد الوضع تأزماً؛ لذلك، نعتبر التأمل في هذه الظاهرة سبيلاً إلى نقلها من مستوى فوضى عشق اللغة لذاتها، إلى صعيد الوعي بوظائفها الطبيعية، الحياتية، فيدون ذلك، لن يتأتى عبر هذه الرحلة الشائكة، الإسهام في إجلال الغموض.

لا يتناول هذا الكتاب المفاهيم من وجهة نظر معجمية، ولا الألفاظ في حقولها الدلالية، من وجهة نظر لسانية، بل يتناول كل مفهوم في محيط من المباحث بصفته عنصراً في تركيب نظرية أو رؤية.

تستلزم مناقشة مفهوم ما أن يؤخذ ضمن مباحث، وكلّ مبحث يستدعى بدوره تدخل مباحث أخرى يوردها المناقش في تساؤلاته وفيها يضرب من أمثلة أو عندما يضطر لأن يتخذ موقفاً أو يعطى مقارنة.

تتعلق الصفحات الآتية، من أفكار مسبقة وجاهزة؛ إن مقصدها أن تفهم الواقع كواقع وتصفه، مسهمة في بلورته. وعندما تدافع عن أى رأى أو نظرية (أو ترفضها)، فلن يكون ذلك بكيفية قطعية أو متحيزة.



# القسم الأول

## إزاحة أنقاض

يقال إن التكنولوجيا كفيّلة بحلّ مشاكل المجتمع العربي، وأن الهدف الأوّل هو أن نصنع بلداتنا.. لكن: التكنولوجيا هي الإنسان وهو يعمل بوعي، الإنسان وهو مجاور الطبيعة، نظرياً وتطبيقياً. فمن أجل التصنيع، علينا أن نحدّد الإطار الإنساني، أولاً: إن السياسة المجتمعيّة تشمل علاقات الإنسان بالتكنولوجيا إلّا أن التكنولوجيا، في حدّ ذاتها، محايدة (وإن واكبت خطأها موجهاً وفكرولوجيا قصديّة).

فها هي، إذن، الفلسفة التي ستريّ الرجل العربي على وعي ذاته كشخص، وتمكّنه من وسائل التأمّل في إنسانيته وهي تتعامل مع عالم التقنيات والتصنيع؟.

كلّ أفعال الإنسان موضوعات للتأمّل الفلسفي، وكلّ فعل يطالب الفلسفة بأن تنير له الأهداف والطرق، وتنبه به عن الفكر الأسطوري، وتزيل المحجب عن رؤية الواقع كما هو. فكثيراً ما تصاب القدرة على الانتباه بانفلات، ومن وظائف الفيلسوف/المكاتب/المثقف أن يعلمنا الوسائل لإثارة الانتباه والتمسك به. فليس دور النخبة هو الوصاية على الشعب باعتباره قاصراً بل توعيته مجتمعيّاً وسياسيّاً؛ إذ السياسة هي التاريخ وهو يصنع حالياً، في مجتمع.

فالدور الأوّل الذي يجب على المصلح العربي أن يتقن القيام به، دور يداغوجي. إن المثقف المصلح معلم، وذاك التزامه.

## الفصل الأول

### توطئة لمشروع

من المستول عن هذا الوضع اللغوي، بكلّ أبعاده السيكلوجية والمجتمعية؟ ماذا قام مثقفونا ليحدثوا تواصلًا صميًا بين الواقع والتصوير عنه؟

فيلا توافق بين الواقع ولفات التعامل معه لن يتبلور المصير التاريخي العربي.

ومن جهة أخرى، ماذا فعل المثقفون العرب ليرفعوا مجتمعاتهم إلى مستوى المفاهيم الحضارية المستمارة التي يوظفونها في المعاملات التخريبية الخاصة بهم؟

بات المثقفون العرب «طبقة» متفردة بلفتها/لفاتها الخاصة، واهتماماتها الخاصة. لذلك غدا مصيرهم منعزلًا عن مصير مختلف فئات المواطنين.

هذا وضع قد يظهر طبيعيًا من بعض الوجوه، لكنه مفارقة مجتمعية، حتى عند من يدعون محاربة الطبقية. لم يبق أحد يتقد ذائق صارم يحرم الكبوح. فبدون هذه البداية، من طرف «التخبة»، لن يهي المجتمع العربي أوضاعه، ولن يستطيع تقويم إمكاناته القابلة للتجديد في مصارعة المصير/المصائر، مصائرنا الواقعية.

#### ١ - ما الواقع؟

من المفاهيم الأساسية مفهوم «واقع»، وما اشتق منه: واقعية، واقعي، لا - واقعي، لا - واقعية. وإن التفكير مهتد أبدًا بالفرق في واقع زائف.

لذا، من الضروري أن نفهم معنى «واقع» فهي أقلّ غموضًا والتباسًا من الفهم الرائج، في أغلبية الأوساط.

للواقع مستويات، جميعها يتراكب في تسالوق. ومن ثمة، فإن أيّ متحدث عن الواقع لا يتناول منه، عمليًا، سوى وجه من أوجهه اللامتناهية. إن الحديث عن الواقع حديث عن واقع / جانب من الواقع، حسب وضع المتحدث ووجهة نظره. من هنا نسبية مستويات الواقع. فالإطلاقية في الخطاب، والمطلقية في المعتقد ابتعاد عن الواقع، بل إن الإطلاقية والمطلقية من اللاواقع.

من الضروري تحديد ما تقصده بـ «لا - واقعية المطلقة». إن الاعتقاد، ولو على الصعيد الدلني، يظلّ مطلقًا بالنسبة لمعتقديه وهم يناضلون من أجله. أما في سياق تعدّد المعتقدات فيضو أيّ اعتقاد نسبيًا، لا يمرّ إلّا عن جزء من الواقع. لذلك، إن لكل معتقد وجهين، وجهًا مطلقًا وثانيًا نسبيًا، من هنا تطرح، بشكل يديهي، ثلاث قضايا:

- ضرورة التسامح، بعيداً عن سلبيات المطلقة؛ لأن المطلقة من هذا المنظار، لا واقعية<sup>(١)</sup>؛
- إن الفكر معرض دائماً إلى خطر الخلط بين النسي والمطلق.
- ومعرض كذلك لخطر الخلط بين واقعي ولا واقعي حيث يحصل بينها التباس لكونها متلازمين في الذهن. فنصور الواقع لا يأتي من الإحساس والاستنتاج العقلي فحسب، بل من التخيل ومن هفوات التذكر أيضاً.

من ذلك، يحصل الاقتناع بوجود التسامح بين وجهات النظر ليتحقق تفاعل وتكامل بين مختلف مستويات الواقع وأوضاعه. فمن التجني إلقاء مستوى ما لحساب مستوى آخر، أو تجاهل عناصر في حين أن الواقع تركيب دينامي تفاعلي. كما أنه من الممتنع على الباحث أن يعطى لبعض مكونات الواقع حق الاستحواذ على الباقي، متناسياً واقعية الواقع وما يحمله من مفاجآت.



يلاحظ المتتبع لتحركات الفكر العربي المعاصر أول ما يلاحظ، أن اتجاهات ذلك الفكر تنطلق، في أغلب الحالات، من لا -واقع. فكأنه فكر يصارع مصيره بالإدبار عنه. ولا مخرج له إلا بعد الاقتناع بضرورة النقد الذاتي وبنجاعته، وباتباع منهج واقعي وتقدي يراعى الدقة، أكثر ما يستطيع. فبدون ذلك، لن تترك الواقعية بوضوح.

ونقصد بـ «واقعية»، من جهة، الاعتماد على كل معطى له وجود في الأعيان الخارجية (الظواهر الطبيعية وظواهر مجتمعية قابلة لتصبح اجتماعية)<sup>(٢)</sup>. ومن جهة أخرى، تطلق «واقعية» على كل وجود ذهني يتجسد في ممارسات أو يتوقع وجوده بكيفية ما.

فالمهمة الأساسية هي إبراز توازن بين المصير / المصائر العربية وبين محاولة التفكير فيها والتظلم من أجل حلها. ولينم ذلك، لابد من سير أغوار بعض المفاهيم الأساسية التي يراوغ استعمالها الواقع فيبعدنا عن الصراع ضد التخلف المصري.

## ٢ - زواج غير شرعي:

إن الأمثلة على المفاهيم المبهمة كثيرة، والاختيار بينها صعب، واعتباطي. لقد تعرضنا لأحدها (واقع)، والآن، سنتناول آخرين، هما كذلك رائجان جداً في كتابات «النخبة» العربية ويعتبران، هما أيضاً، من «الألفاظ المفاتيح». نقتي الألفاظ التي لها حقول دلالية وروابط وأصلة بغيرها. المفهومان هما «إيديولوجيا» و «قومية».

(١) نسحق هنا المنظار الآخر حيث المطلقة من صفات الله.

(٢) للتصريح أن من بين الأعيان الخارجية ظواهر مجتمعية (Social)، أي توجد في المجتمع، وقابلة لأن يتناولها «علم الاجتماع» بالدرس، فنصح «اجتماعية» (Sociologique).  
انظر: جدول المصطلحات.



لكل واحد منها، في حدا ذاته، وقار وقيمة، إلا أن ضمها في عبارة واحدة ضم غير مشروع. فـ «الإيديولوجيا» تتصل بعالم الفكر، أما «القومية» فتتصل بطبيعيًا، بعالم الوجدان. فإذا اجتمع المفهومان، حصل تناخر دلال، كما في عنوان كتاب لمؤلف مصري<sup>(٣)</sup>. فوصف أية «إيديولوجيا» بـ «قومية» يضيف غموضًا في المفهومين معًا، خصوصًا وأن لـ «إيديولوجيا» ولـ «قومية» استعمالات عديدة، وكل استعمال يحمل معه معاملًا من الغموض على نطاق الساحة العربية ككل. اكتسبت «قومية» رواجًا من وضعها السياسي والماطفي، إذ تدخل في صميم الحياة، وتؤثر في التكوين الذهني والسيكولوجي. أما ذبوع لفظ إيديولوجيا فمدين إلى «الموضة» خاصة، وإلى الغموض الذي يطبعه. سنتحسس دلالات اللفظين متفرقين، كل على حدة، ثم نمتزج (نعت ومعت) لنظهر أن ذلك الامتزاج يضاعف الإيهام، كما قلنا.

#### (أ) الفكرولوجيا:

يدل مفهوم فكرولوجيا، أولاً على علم يدرس الأفكار من حيث طبيعتها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقتها بالإشارات التي تلفت إليها النظر. من هنا تتميز عن «قومية» = شعور بانتواء إلى قوم ومناخ نفسي.

تدخل الأفكار التي تقوم عليها الفكرولوجيا في نسق التصورات، ضمن نظرية تدعى أنها تعطي معرفة صحيحة في ميادين الأخلاق والدين والسياسة والفلسفة. قد يفند ذلك النسق مذهباً تعتمد حكومة أو حزب في توجيه عقلی للتحركات الكفاحية. أما القومية فتنتج من لا - نسق، من وجدان خاضع لتأثيرات تتغير.

ومن المغالطات التي تقضي بالفكر العربي إلى الالتباس أن توصف الفكرولوجيا بـ «عربية» أي أن تستند عمليات تتصل بالفكر والذهن والمعتقدات إلى الجنس العربي، أو إلى أي جنس آخر. فعندما تلتصق فكرولوجيا بحرق وقومية وتصبح «عربية»، مثلاً، فإنها تصطبغ بعنصرية، إن قليلاً وإن كثيراً.

إن الماركسي الإيطالي والماركسي الكوبي أو البولندي... رغم اختلاف لغاتهم وأجناسهم ينتمون إلى اتجاه فكري يحددون مواقف متشابهة من نفس القضايا، ويحللون الأوضاع بنفس المنهج. كذلك الوجوديون: فـ (كبير كمادر) الدانماركي المسيحي، و«هايديجر» الألماني البروتستانتي، وسارتر الفرنسي الملحد، و«ليفيناس» الفرنسي اليهودي كلهم يلتقون في نقطة الانطلاق وكيفية وعي الوجود، وإن كانوا من ثقافات ولغات وأجناس وأديان مختلفة.

يستعمل لفظ «إيدولوجيا» («فكرولوجيا»)، كما نسميها بكثرة لا يشاها إلا ما يحوم حولها من غموض<sup>(٤)</sup>.

(٣) عنوان عبد الله الروي كتابا بـ «الإيديولوجيا العربية المعاصرة». بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠.

(٤) أحسى (ج. غورفيتش G. Guirvitch) اثني عشر معنى لـ «فكرولوجيا» عند ماركس فحسب. انظر جيمس B.-S. Hinuizich, De la formatn ideologique en Islam, Paris, Ed. Anthropos, 1980.

فلنبدأ بالتحديد الذى أعطاه أول من وضع المصطلح (فى أواخر القرن الثامن عشر):  
الفكرولوجيا علم يدرس الأفكار من حيث طباقتها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقاتها  
بالإشارات التى تمثلها<sup>(٥)</sup>.

هناك معان كثيرة لفكرولوجيا (أغلبها قدحى) لا حاجة من الوقوف عندها. بيد أنه يجب  
الإشارة إلى ظاهرة عامة بين كل تلك المعانى: قرابة خاصة بفلسفة وسياسة، فمع الأولى من حيث  
التنظير، ومع الثانية من حيث التطبيق.

ولكن الموضوع متشعب، نقدم تعريفاً تقريبياً لفكرولوجيا، كما نفهمها بعد أن تفحصنا كثيراً من  
التعاريف الموجودة:

الفكرولوجيا نسق أفكار علمية عملية جماعية توجه وتيرر الأفعال والمعتقدات لدى مجموعة  
بشرية معينة، فى مرحلة ما من تاريخها.

تدخل تلك الأفكار (بالمعنى العام، أى كواقع ذهنية) عبر نسق من التصورات.



تركز الفكرولوجيا على عناصر ثلاثة تقتبسها من خطاطة وضعها (فرويد)، فى ميدان آخر:  
الملاج الطبي، والنفسانى، والتربية وقيادة الجماهير، يمكننا أن نؤول ذلك بأن:

- العلاج هو التشخيص الدقيق من أجل تكيف مجتمعى ملائم.
- أما التربية فتشمل الذهن والنفس والوعى بمروداتها الأخلاقية والإعلامية:
- وأخيراً، القيادة أى أحكام تسيير الحكم، وهو «علم» و«أخلاق»<sup>(٦)</sup>.



يظهر أن الفكرولوجيات التى تقدم بها كتاب عرب معاصرون لم تنطلق كلها من واقع المجتمع  
العربى، بعد تحليله بلا جماملة وبلا قبليات. ومن هنا فشلها. فالمحك لكل فكرولوجيا هو مقدار  
علاقتها بالواقع كما هو أيضاً مقدار ما تركه (أوما ستركه) من صدى فى وعى وسلوك الجمهور  
العربى.

فكيف يمكن أن يتم هذا والاتصالات كلها من نظريات غريبة مستوحاة من واقع الغرب  
وتاريخه؟

إن مجتمعنا يوجه من الخارج، ثقافياً واقتصادياً طبقاً للمراجع غربية أغلبها ليهيرالى فيعطى طبيعياً  
أطراً ليهيرالية، لا هم لها إلا نقل النموذج الغربى، فلا غرابة أن نجد كثيراً من فكرولوجى العالم

Destaut De Tracy. (٥)

(٦) هذا التعريف تقريبى، فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ستعرض للتجديدات ولشروط تكوين الفكرولوجيا ومجالات  
توظيفها.

العربي يتعدون بهنية الغرب ولقائمه، وببراعة في العرض والتعبير، مع حرص على النقل طبق الأصل. إنه وضع يترتب على استلاب ثقافي وسياسي يجعل من الأفراد خصوصاً (صريحين أو ضمنيّين) لواقع شعوبهم ولأصالتها وتراثها. يرمي هذا الاستلاب الفكري التخلي عن بلا وعي وعن غير قصد إلى استلاب مجموع العرب عوضاً عن تحريرهم الذي كان هو المقصد الأول. ويعتبر أولئك الفكريون «رجعياً» كل من يحاول تجديدًا مع الحفاظ على الأصالة، ورجعياً، كذلك، من يمارى في غوذية الغرب.

فمضى سيمثل الفكريون العربي المتربون على نقل مراكز القرار من واقع الغرب إلى واقع بلدانهم، خصوصاً وقد استقلت كلها؟

تلك هي نقطة الانطلاق نحو التحرر الحقيقي، فعل المثقف العربي أن يبدى ما خفى، وإن حكيم الضرورة لا يعصى...



عما يلاحظ أن كل الأنظمة، غرباً وشرقاً، تتسامل اليوم عن كنهها، تتحسس بنيات الأوضاع المعنوية والمادية. إنها تودّ لو تستطيع أن تتوضع من جديد فالفضاء لم يعد ملجأ أميناً، والمنابع المعنوية العام بات متخفاً تلوثاً، ولا سبيل للإصلاح الجذري، وكأن أبواب المستقبل مسدودة. فمضى سنتنصر، نحن الثالثون، على الاغتراب فزبح الحركة ضد الاستلاب ونستعيد شخصيتنا الوطنية؟

موضوعياً، يقف الغرب النموذج حاجزاً في طريق تحرر الثالثون، وهؤلاء لا يقدرّون على هضم معطياته، ولا على إزاحتها من الطريق. والتجربة الحية على ذلك هي تركيا. تطلّقت كلياً تركيا الكمالية بالنموذج الغربي فوصلت إلى عكس ما أرادت<sup>(٧)</sup>.

ليست الصعوبة في التقليد بعد ذاته ولكنها في محاولة تقليد نماذج متحركة داخل منظومات ترمى باستمرار إلى التجاوز الذاتي تبعاً لمقالاتية تتطور مع الظروف المجتمعية - التاريخية.

فنعندنا يقلد العرب الليبرالية يقلدون، عملياً ما فات. فهم دائماً متأخرون عن فترة التطور، بلا موعد مع التاريخ وهو يفاقم في لحظات التجاوز. أفلا يكون من اللائق والأفيد أن نترك للغرب فكرولوجياته ونأخذ عنه مناهجه؟ فتعلم عن الغرب كيف يراجع دائماً مواقفه من تحول الظروف وكيف يقوم في كل فترة من الفترات الخامسة بنقد العقل وتصحيح علاقته بالواقع، منذ (بيكن) و(ديكارت) و(كانط) إلى مفكرى أواخر القرن العشرين. فحيناً لو تركّزت دعوة المصلحين من رجال الفكر عندنا على نقد متكرر منهجي للعقل العربي الإسلامي.

ولكى لا يبقى المثقفون العرب المفترّيون مستلبين فكرولوجياً وسيكولوجياً يرتابون في كل شيء

(٧) سنعود إلى هذا الموضوع في مكان لاحق من هذا الكتاب عند الحديث عن أصالة وماصرة.

متصل بواقعهم، يجب أن تقتنع بضرورة تحقق الشروط الثلاثة السابقة: القدرة على التحرر من الهيمنة المطلقة للغرب على ذهننا ومشاعرنا، التحرر من الانهيار و«الاستلاب»، والالتزام بمراجعة المواقف وتقد العقل. فبدون ذلك سيستمر المثقفون العرب ينتكرون للتطور، عاجزين عن تحليل أوضاعهم وتكييفها مع الظروف الخاصة والعامة. فبالتمعن في هذا الميدان لن نحل في الساحة التنظيرية لدى العرب إلا الفكرولوجيات التي ضلّت الطريق ولما تصل إلى بلورة الواقع للتصرف فيه.



من هنا يجب أن نبدأ وأن نجعل من واقع شعوبنا المرجع الأساسي لأعمالتنا، والمنطلق لإعادة بناء نسق أفكارنا، مع الاستفادة من تجارب الغير، في كل ما يسمح بالاعتباس والإفادة. لا يميز بعض الكُتّاب العرب المطالبة بأخذ مناهج الغرب دون فكرولوجياته، لأن بين الأولى والثانية ارتباطاً<sup>(٨)</sup>. حقاً هناك ارتباط بين الفكرولوجيات والمناهج، إلا أنه نوع من الأعراض التي تتغير بتغير ما تنسب إليه. فلا يوجد منهج مطلق مرتب لكل الفكرولوجيات، مثل الترتيب الذي بين النفس والجسد. فما نوّده هو أن نتعلم عن الغرب، لا آراءه عن تاريخه وعن حاضره، ولا مشاريعه، ولكن كيف يتأمل في ماضيه وحاضره، وكيف ينتقدها ليفهمها، ويوظفها، وكيف يخطط للمستقبل. ألا يختلف الأفراد ويختلف الأمم، وتبقى الطرق التي يعبرونها هي نفس الطرق؟ طرق معيّدة ليمرّ بها صاحب السيارة الفخمة كما يمرّ بها صاحب الدراجة، وهي مفتوحة لمن يأتي من الغرب ولن يأتي من الشرق على السواء.

إن كل علاقة تربط بين أشياء تتغير حسب تغير نوعيتها أو حسب الأطراف المترابطة في شيء منها، علاقة نسبية. كما أن من العلاقات ما يخضع للسببية، وما يستصعب الطرف الأول الطرف الثاني، كالتضاد. أما علاقة فكرولوجيا بمنهج، فعلاقة لا تعلق فيها لوجود أحد الطرفين على وجود الآخر. فالكيف الذي أشرنا إليه يتعلق هنا بمعرفة كيفية تكوين الفكرولوجيا وكيفية تطبيقها. والكيفيات تختلف، خصوصاً عند التطبيق. مثلاً كيف تكونت الماركسية؟ سؤال يتوقف جوابه على وثائق تاريخية، حصل بعض الاختلاف في تأويل جزئياتها، إن قليلاً وإن كثيراً. أما كيف تطبق الماركسية، فالخلافاً كثيرة، تصل أحياناً حد التضارب. لكن، المهم هو الطرق المتبعة عند التأويل وعند التطبيق، أي العمل الفكري وكيفيات توجيهه. إنها نماذج ذهنية توجب علينا إتقانها وتطبيقها في أوضاعنا وأمورنا.

فمن جهة، لا يتوفر الثالثون على الشروط التاريخية والاقتصادية والسيكولوجية التي تحوّلهم الغرب، ومن جهة أخرى إن الانتقال من عوائد وأعراف قبلية وعشائرية إلى دولة عصرية ليبرالية لا يتم بين عشية وضحاها. فمثلاً، لقد تطلّب مفهوم «دولة» ومفهوم «أمة» من أوروبا أكثر من

(٨) تلك أطروحة أساسية عند عبد الله العروي، كما سنرى فيما بعد.

أربعة قرون قبل أن يتبلورا. فكم سيتطلبان منا إن أردنا بناء دولة على شكل الدولة الغربية، وأمة بالمفهوم الغربي، خصوصاً وأن المفهومين معاً باتا متجاورين؟ في هذا الوقت بالذات، أخذت الأوساط السياسية والفكرية الأوربية تتحدث عن أمة بدون دولة لأن الدولة «فرمل» للحريات الشخصية والسلامة، إنها قوة قمع.

فماذا سنقلد؟ الدولة كما عرفها الغرب في القرون السابقة، أم الدولة على الشكل الذي هي عليه الآن، أم سنتنظر حتى «يحكم» التاريخ لدعاة القضاء على الدولة أو عليهم؟



قضية تقليد الغرب النموذج تفترض، مسبقاً، وجود طبيعة واحدة بين المقيس (العالم الثالث) والمقاس عليه (الغرب)، كما تفترض وجود شروط متشابهة للحياة العامة. لكن الواقع يثبت أنها لا يشتركان في المعطيات التاريخية، ولا في الإمكانيات المادية والثقافية، ويختلفان من حيث مستوى النضج السياسي والحضاري، ويوجدان على طرفي نقيض في التصنيع والتكنولوجيا بل حتى في تصور مفهومي «فكرولوجيا» و«قومية».

فعل أي أساس سيقوم التقليد؟

وما هو حجم النتائج المتوخاة منه؟

وما نوعيتها؟

لا بد أن نتطرق من مواضعه على عملية نقيس بها الإيجابيات بالسلبات لثري أية كفة ترجح، كفة الربح أم كفة الخسارة. بعد ذلك يمكن تبرير الاختيار. فتقليد الغرب لأنه الغرب الذي بهرنا فأنهزنا إلى الأبد، وضع غير مقبول، وغير مقنع. فلن يتحمل أي أحد أعباء أخطائنا.

الغرب غير واقف، ليس راكداً، لذلك إن نموذجيته هي أيضاً تتحرك وتتغير فهو النموذج القدوة لنا ولكنه يبدع باستمرار نماذج له... نستسخنها منحرقة، وبعد أن يفوتها الركب. فكيف نحدد طبيعة النموذجية، أي عناصر التغير؟

إن تقليد العرب للغرب، بصفته نموذجاً / النموذج في كل ما يتصل بالفكر والسلوك والتقييم... إنما هو أنسفة جاهزة ومعرضة للتجاوز على الدوام.

التخلف العربي الحالي رهان مضاعف وخاسر. بعضنا يرى الخلاص في العودة إلى التراث، في حين أن التراث مستويات وأوجه، كل واحد منها عمل أقوام استجابوا لأوضاع جغرافية وتاريخية ليست هي أوضاعنا. فالتقليد هنا بمثابة انقسام عن التاريخ الحالي. إنه انسلاخ عن إطارنا الطبيعي الواقعي.

للتراث أدوار أخرى، ويرفض أن يقلد، حرفياً، ولا ينسجم مع غير صانعيه. إنه تحارب وآثار ماضية يؤتس بها في حل مشاكل زاهنة، ولا يمكنها أبداً أن تكون هي الحل.

وطائفة أخرى تراهن على الغرب. لكنها تتفاؤل عن أن للغرب مشاكل من مستواه ومن طبيعة أوضاعه هو.

إن الكتابة المعزولة عن ردود الفعل كتابة قد تصلح للادخار<sup>(٩)</sup> أما الكتابة الملتزمة (وكل اتجاه فكري لا بد أن يكون ملتزما) فطُلبَ يبحث عن الفناء مع الفلوى مباشرة، لتكون وعى ينمو، وعى عام يتحرك باحتكاك المواقف والتصورات. من هذا الوعي تنشأ جدلية يلتحم فيها الكاتب / المحقق / الفكرولوجي مع الجماهير. وإن جماهيرنا في حاجة إلى أجوبة فكرولوجية واضحة على ما تضع لها الحياة من أسئلة همرة غامضة وليست في حاجة إلى أن يضع لها المثقفون أسئلة أخرى فكرولوجية لا قيل لها بها. ففكرولوجيات العرب الحديثة بنابات ضمنية بهجران سميكة لا تركنا نرى ما خلفها.

هل أحسنت تلك الفكرولوجيات «العربية» توظيف الألفاظ والتركيب؟

هل أعطيت مضوئها؟

إنها خطابات تفرز مفاهيم، ثم تكسيها رواجاً مبهماً متكاثراً.

هل الأزمات المتوالية، ماضياً وحالاً، هي السبب؟

لم أن فقدان فكرولوجيات جديدة مناسكة لحزمة الوعي العربي العام هو الذي يكون المحيط للأزمات؟

أولاً: من يتكلم من خلال الخطاب الفكرولوجي؟

وياسم من؟

ما هي اللغة الخفية وراء الأقنعة الكلامية التي تعجب الرؤية؟

ولسبب أية غاية؟

بالنسبة للسؤال الأخير، إن مما يتلج الصدر أن الفكرولوجيين العرب ذوى الاعتبار كلهم يطمعون قضايا وطنية وسياسية نبيلة، وإن لم تتحدد دائماً طرق العرض والتبليغ (بالإضافة إلى أن الوسائط الإعلامية قلما تكون يديهم).



سترد في هذا الكتاب الإحالة على نصوص تقدم مظهراً للأزمة من وجوه مختلفة، وتجييب على البعض من الأسئلة السابفة. أما تحليل تلك النصوص، فستجاوز ما بها من رمزية بإشارات ليهتم بعلاقات الدال (اللفظ) بالمدلول (المعنى / الفكر) وعلاقات التراكيب / الأسلوب، بالمشروع، فهناك ظاهرة متبعة تحوق عن التواصل، هي ظاهرة التعقيد التي تتجلى في جمل قصيرة مختصرة حتى الفوض، أو طويلة ومتداخلة ومتشعبة تجعلك تفرج منها أحياناً بعرق على الجبين وبفراغ. تمر معارك

(٩) تحليل تلك عند كاتب تلك البينة المفسرة بالفوض، هو «لا بد من الاعتماد عن القوم، فيه ابتعاد عن الفوضاء لأن الفوضاء تقضي على التلويح...» ولفظة الواثق: في الزلزلة والفوض السلائق.

فكرولوجية منذ أعوام بالزلازل والرجم بالغبية والتفكير (مُروفاً من الدين أو من القنسية). لكن الجساحير في غيبة عما يجب أن يكون من أجلها ويستيتها.

المخطاط الفكرولوجى عندنا لغة بلا أفق أى لغة من لغو، ألفاظ دون أبعاد. هناك لغة سياسيين محترفين (خطاب المصققات والافتتاحيات، والمتنسات والتقارير). ولغة سياسيين منظرين مترفين (خطاب موجه إلى «التاريخيين» وإلى «التخوين»). وهناك خطابات لم تحدد بعد أهدافها ولا الأسئلة التى قد تنبأ للأهداف الممكنة. إن كل خطاب لم يحدد كموار، يجهى ملفوما. وهذا ما يقتضينا إلى أن نسأل عن مبررات نمت الفكرولوجيا بـ«عربية».

#### (ب) فكرولوجية قومية:

بعد أن ظهرت صموحات تحديد مفهوم «فكرولوجيا» تناوله بعض الباحثين من جانب آخر، إذ حاولوا أن يتصلموا معه بكيفية مغايرة فضموه إلى مفهوم آخر، ظناً أن فى الزواج إحصائياً: إن الإضافة، والنمت مضافان توضيحاً للمضاف إليه أو الموصوف ويحيلان التماثل معه سهل المتال. والزواج الذى نشير إليه هو الحلق «قومية» بـ«إيدولوجيا»، كما جاء فى عنوان كتاب ع. المروى.

تلك فرضية لا تستقيم لها وقفة أمام المفهومين معاً، محاولة فهم دون سوء تفاهم. من الطبيعى أن مفهوماً غامضاً مبهاً إذا انضم إلى مفهوم آخر هو كذلك غامض مبهم، كانت النتيجة سلبية، إذ لا ينتج عن ضم صفر لصفر سوى صفر... فحسب ما توصلنا إليه، أن مفهوم قومية هو أيضاً بلا تحديد ويحتره الإيهام.



هل العرب (المسيحيون والمسلمون والملاحدة واللامبالون) ينتمون جميعاً إلى نفس الفكرولوجيا؟ على هذا السؤال، يجيب عبد الله المروى، ضمنياً بـ«لا». لقد وجد على الأقل، ثلاثة اتجاهات متضاربة (عند العرب المسلمين فقط!) الشيخ الممم، والمهندس المطرش، والسامى صاحب الشارب الطويل (الضلاغم) والسجارة وقد تناسى أصحاب البيرى، ومن يلبسون الطربوش والعمامة معاً وعلمى الرأس<sup>(١٠)</sup>.

ومن هم العرب الذين فهم تلك الفكرولوجيا؟

هل البدو أم الحضري؟ النساء الأميات اللاتى يعشن فى الحيام، أم الرجال الذين تقتلهم هوم أكواخ الصفيح؟

إجابة المروى على ذلك هى ما اختار له عن قصد، المثقفين وحدهم لوجه لهم «أيدولوجيته». هذا اختيار تخيوى يعاكس ويتناقض ما يقتضيه الالتزام.

(١٠) انظر: الإيدولوجيا العربية للممارسة، الفصل: «ثلاثة رجال وثلاثة ترميزات»، من ص ٤٥ إلى ٥٧.

ماذا يسمع بالصاق فكلوجيا بجنس العرب وتخصيصه بها؟

إنها عرقية وخيمة ما أتى بها العقل والواقع من سلطان!

قلو قيل: «الفكلوجيا المسيحية» أو «الإسلامية» لما كان مجال للتساؤل لأن الأديان الإبراهيمية لا تنحصر في جنس من الأجناس البشرية، ومن مشاريعها توحيد الأجناس لتحقيق غايات شرع لها، وتنج لها صراط.

لو نسبت فكلوجيا مثلاً إلى «الأمة الإسلامية»، عوضاً عن القوم العرب لحل الإشكال. فـ«أمة»، في الإسلام، شعور بالوحدة، بوحدة تتناغم فيها الفوارق السلبية واللسانية والثقافية، والقبلية والطبقية، ولا يبقى إلا الاتجاه العقائدي المشترك وما ينجم عنه في الممارسات. فاستعمال عبارة «فكلوجيا عربية» قاصر عن تأدية محتوى الشعور بالوحدة العقائدية والثقافية والوجدانية الذي يطبع مفهوم «أمة». حقاً، إن في مضمون أمة تألفاً معنوياً أخلاقياً يوحد السلوك والأهداف. وفي هذا تلتقى مع بعض «الفكلوجيات» لأن غاية هذه هي أن يتم إجماع حول اتجاه عقائدي معين (ومع الغائبة تفقد كل رؤية الكثير من الموضوعية).

والقومية لا تمسك أي محتوى فكري ثقافي أو أي شكل من أشكال الحكم.

أن توجد قومية واقع مسلم به، ولهذا الواقع حرمة ووقاره، بيد أنه حينها تتواجد قوميات مختلفة في الشعب الواحد تخلق واقعاً مبرراً له ظواهر غالباً ما تبث على تناحرات: لسانية (في الكيبك بكندا، وفي بلجيكا)، أو عرقية (الأكراد والأرمنيين) أو دينية (الأقليات في مصر). وإن أكبر فاجعة دامية هي التي يعرفها لبنان الحبيب في السنوات الأخيرة. لقد اتخذت تلك المأساة تعقيدات جديدة متعددة الألوان: قومي، وديني، وسياسي، ولغوي.



لا مراء أنه غير وارد نكران القومية بوصفها ظاهرة إنسانية تاريخية. بيد أن القومية تنتفي وتنتفرق ذاتياً كلما حاولت القضاء على قوميات محلية بابتلاعها.

فلكي يُعترف لأية قومية بقيمها الطبيعية، يجب عليها أن تتجاوز المستوى العاطفي (بمجرد عاطفي) إلى مستوى توظف فيه العواطف بغية التأثير في الواقع، بمضمون يمتزج فيه الأخلاق بإنسية. فالقومية المشروعة، أخلاقياً وإنسية، هي كل قومية تتطلق من مبدأ المساواة بين مجموع الأفراد والمجتمعات، ومن مبدأ الحرية للجميع. فإذا لم تؤمن القومية بتلك المبادئ، كما يؤمن الهندسي مثلاً بمصادراته، تعرضت للتخريب والحراب.



هناك وطن عربي، ولسان عربي، وشعب عربي... أما «فكلوجيا عربية» فتعبر غريب عن العرب كشعوب وأوطان، وشيء غامض على الفهم العربي وغير العربي.

أيقال «فكلوجيا بريطانية» أو «فكلوجيا إيطالية» أو...؟ إن المستعمل هو: «الفكر



الفرنسي» (= فكر ديكارتي)، والدم الإنجليزى (= طبع بارد/هادئ)، و«طريقة الحياة الأمريكية»... فلو وصف أحد فكرولوجيا بأمركية لخطر فوراً بالبال هذا السؤال: لدى السود أم لدى البيض، أم عند الحمر؟ بالشمال أم بالجنوب؟ بالشارع؟ بنيويورك أم بهارليم؟... ظهر أخيراً بفرنسا، كتاب غريب تحت عنوان: «الفكرولوجيا الفرنسية» (ب. هـ ليفي)<sup>(١٧)</sup>. لكن لا يمكن اعتبار صدور هذا الكتاب يدحض ما قدمناه، إذ يكفي مؤلفه بقولات، وأحكام دون شرح أو تحليل، ودون إدلاء ببرهنة، ولو للاتئاس، بله الاقتناع. يكرر (ليفي) عبارات، طول الكتاب وعرضه، مثل: «إني أقول...»، و«أفضل...»، و«أرى...»، و«يجب أن...». إنها طريقة تناقض الاتجاهات الفكرولوجية، إذ لا علاقة لها بالفكر، لا من حيث أصول الأفكار ولا من حيث طابعها. بل إن (بول تيبو) مدير مجلة الفكر (Esprit) الباريسية يصرح أن (ليفي): «مصاب بالفرور، ويجنون العظمة، ومفرم بالكذبات الوضعية. فهو معاد للمجتمع، ولا أمل في إنقاذه»<sup>(١٨)</sup>.

يضيف (بول تيبو) أن تصريحات (ليفي) ضد العنصرية ليست إلاً تظاهراً. فهو في الواقع يطالب بحق التفتيش في شؤون وآراء الآخرين...



على كل، إننا لا نرفض أية فكرولوجيا لذاتها، إنما نريد أن يطابق الاسم المسمى. فلو أن المروى عبر بـ «إيدولوجيا ليبرالية» لسقط كل إيهام. إذ يكون عنوان الكتاب يعطن بدقة عن مضامينه المنطوق منها والضمنى والمستنتج.

من الفرنسيين من يرفض أن يمثل ديكرت الفكر الفرنسي مفضلاً (مونتين)، ومنهم فريق يختار (رابلي). هذا أولاً. وثانياً إن جميع الفرنسيين، وإن أكدوا فرنسيتهم لساناً وثقافة وتاريخاً مشتركاً، لا ينكرون أن ببلادهم قوميات. فواحد ينتسب إلى جنس (البروتون) وآخر إلى (الكورسيك)... طبعاً، إن أحداً منهم لم يجرؤ على رفض الفرنسية كترات وتاريخ لجميع الفرنسيين، رغم كونهم جميعاً يتصهون إلى ما يمايز بينهم من مذاهب واتجاهات دينية وفلسفية وسياسية، فمن المستحيل أن توحد بينهم أية فكرولوجيا.

نفس الوضع ببريطانيا العظمى، فالإنجليزيون يتواجدون مع الإيكوسيين والاييرلنديين والغال، لساناً ومصرياً، اقتصادياً ومجتمعيّاً، رغم نزاعات قومية وسياسية. فإذا كان لازماً الحديث عن «فكرولوجيا بريطانية» فقد يلائم التعبير بالجمع فنقول «فكرولوجيات...»، ويكون عددها بعدد ما يحصى ببريطانيا العظمى من اختلافات. هناك تمارض سياسى بين حزب العمال وحزب المحافظين، وثان طمى بين الایرلندى والإنجليزى...، وثالث بين الكنائس المسيحية، المثبانية والمتقاربة في نفس الوقت.

B. - H. Lévy, L'ideologie française. (١٧)

Esprit, mai 1981 "Du sel sur nos péniçé, p 16. (١٨)

إذن، لن نستطيع الحديث عن «فكرولوجيا فرنسية» أو «فكرولوجيا بريطانية» إلا من يتنكر للواقع التاريخي والواقع الحسوس الحق في فرنسا وفي بريطانيا العظمى. فوصف فكرولوجيات «عربية» يفترض مسبقاً أن الوحدة العربية قد تمت، وحصل اتفاق العرب على وجهات النظر في حين نشاهد تفرقة تسع شقّتها، واتجاهات اقتصادية وسياسية تتصارع وتتضارب، من أقصى يمين إلى أقصى يسار. فلو قيل، بتجاوز «فكرولوجيات عربية» لاقتربنا، إلى حد ما، من جانب من جوانب الواقع، إذ وجهات النظر «العربية» تختلف داخل الدولة العربية الواحدة، مع تقلبات الفصول الطبيعية ومع تصاعد وانخفاض الضغط الدموي لدى الرؤساء.



لا يستبعد أن العبارة «إيديولوجيات عربية» مستوحاة من عنوان كتاب ماركس وإنجلز: «الأيديولوجيا الألمانية»<sup>(١٣)</sup>. بيد أن هذين المفكرين يحددان مسبقاً غرضها: والتأكيد أن ما هو «فكرولوجي» يمارض ما هو «اقتصادي». هكذا، منذ البداية، نعرف ما يقصد بالمصطلح. فحسب ماركس وإنجلز، الفكرولوجيا مجموع أفكار سائدة لا تعبّر عن العلاقات المادية المتحركة التي تجعل من الطبقة السائدة طبقة تسيطر. الفكرولوجيات، إذن أفكار السيطرة. إنها تغالف العلم لأنها لا تصل إلى معرفة حقيقية، وإنما تنسّق تصورات، وأفكاراً، بل يمكن أن تعدّ مناقضة للملم مادامت تحلّى صوراً مشوّهة عن الواقع.



جاء عنوان: «الأيديولوجيا العربية» على صورة عنوان «الفكرولوجيا الألمانية»: بيد أن أوضاع ألمانيا عند صدور كتاب ماركس وإنجلز، سنة ١٨٤٥-١٨٤٦، لم تكن هي أوضاع العالم العربي اليوم.

صدر كتاب ماركس وإنجلز بعد أن حققت ألمانيا شروط الوحدة: بعد فترة سيجد بيسمارك الجوّ مهياً لتوحيد الثلاثمائة والستين دولة ألمانية. وستعرف ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر، رتبة مرموقة في الاقتصاد والتصنيع، مع ازدهار الحركة المعمارية وتكاثر التعاونيات. وفي ١٨٤٨ دخل الألمان ثورة برلين المشهورة والحركة الوطنية التي قادها فريدريك غليوم الرابع. أما النهضة (النهضة كخير وكواقع، لا كأسطورة وشعارات..) فقد بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبلغت أوجها في القرن الماضي: شبكات الاتصال في الداخل والخارج (رغم مزاحمة فرنسا وبريطانيا العظمى)، واتحاديات احتكارية للمنتجين، وجيش منظم ذو مهابة، وثقافة مزدهرة تعمق الوعي الجماعي. طبّما، وقع هجوم نابليون، ولكن لم يطل ولم ينتج عنه استعمار استيطاني، ولم يتول الأجنبي الحكم المباشر في البلاد.

(١٣) افترض جازز منتظماً، إلا أن هناك اعتراضاً مبدئياً، فالعروى يمتد التقليد ولو بواسطة جبريل الذي يحل لكل مفكر عربي نموذجيه من مفكر غربي... (كما يؤكد في كتابه السابق الذكر، ص ٧٤).

يظهر أن مفهوم «أمة» يتضمن مفهوم قومية، وأن شجنته الوجدانية أعنى وأشمل وبالتالي، أن توظيفه ضدّ التخلف أنجح وأفيد.

لقد دلت أمة على وحدة العواطف (معنى روحى) قيل أن تدل على وحدة الحكم كمفهوم سياسى. فمضمونها يجمع بين الحاسة الوطنية، والحنين إلى القوم والأهل وإلى مسقط الرأس، وبين ما يكون وحدة أصول التشريع والمراجع الأخلاقية من قيم مدسّرة وأخرى عرفية.

ومن الملاحظ كذلك، أن مفهوم أمة لا يعارض «وحدة عربية» أو «وحدة إقليمية»، بل يشملها. فأيام الخلافة العباسية، مثلاً، كانت «أمة إسلامية» تضم الدولة الأموية بالأندلس ودولة الأدراسة بالمغرب، إلى جانب الحكم العباسى ببغداد. فأمة إسلامية تخالف دولة إسلامية. الأولى واقعية وعميقة، كما هى ممكنة، نظرياً، «أمة عربية»، لكن «دولة إسلامية» غير ممكنة ولم تتحقق إلا لفترة وجيزة لا تتجاوز عصر الخلفاء الثلاثة الأولين (أى لا يتجاوز أيام عثمان بن عفان).

ففى «أمة إسلامية» يتدمج (على الأقل دينياً ووجدانياً) العرب وغير العرب، فى حين أن «دولة عربية» لن يمكن أن تجمع إلا أقلية من العرب. فالوحدات التى حاول السياسيون العرب تكوينها بامت جميعها بالانسراح الميين (الوحدات القريبات العهد: مصر - سوريا، مصر - ليبيا - تشاد... والقارئ يعرف ماذا، حلّ بها كلّها). فحتى «جامعة الدولة العربية» لم تجمع، إلى الآن، سوى تناقضات بين أنظمة، وأساليب...

عيب ذلك، هو أننا نروج عبارة «أمة إسلامية» كشعار سحرى نعلنه، وكأداة نتبرك بها رجاء الإنقاذ (كلما حلّت بنا أزمة مستعصية)، ولا ير الخطر حق ننسى «أمة إسلامية» و «دولة عربية»...



ملاحظة أخرى هى أن «الفكرولوجيا الألمانية» جاءت ردّ فعل ضدّ شرود المثالية خارج الواقع، ونقدًا عنيفًا للاستلاب الفلسفى. لقد عزفت المذاهب الفكرية إشعاعاً وتوتراً قوياً، وكان التأثير كبيراً لفلاسفة كبار، أمثال (كانط) و (افيشت) و (هيجل) و (فيورباخ)<sup>(١٤)</sup>، وكان الألمان إذ ذاك، كما يقول ماركس، يعيشون فلسفيًا ما عاشه الفرنسيون سياسيًا.

من مشاريع ماركس وإنجلس نقد الفكرولوجيين الألمان لأنهم تناولوا فادّعى كلّ واحد منهم أن فلسفته بلغت حدًا من قوّة التأثير يكفى لإحداث ثورة بلا شبيه فى التاريخ.

ثم إن الليبرالية التى يريدونها للعالم العربى بعض كتابه نموذجاً وغاية، هى التى تدع الفكرولوجيات لتبرير أوضاعها (وقد أوضحت ذلك الماركسية). فكل فكرولوجيا ترتبط بالطبقة المسيطرة داخل الدولة. ولتلك الطبقة مؤرخون يمثلون انكاساً للاستلاب التاريخى الذى تفرسه طبقتهم، ويضعون له هم أنفسهم. فلا يضع الفكرولوجيات إلا من كان فى مركز قوّة (قوّة سياسية

(١٤) ألقى (فيشت) خطبه الشهيرة «ندابات إلى الأمة الألمانية» برلين سنة ١٨٠٧، فظفد الرعى القومى الألمان.

ومالية أو فكرية، وكلها مكتفة). والغرب هو الذى يتوفر على تلك القوى المختلفة؛ ولذلك لم تتحرر  
فكرولوجيات الثاليتين من الاغتراب، وما ينتج عنه من استلاب.

معنى ذلك أن النخبة الثالثة في شبه دائرة مفرغة وتبحث عن مخرج لشعوبها من التخلف بمحاولة  
وضع فكرولوجيات لكنها تقع ضحية الاستلاب في الغرب (لأنه يحمل كل مراكز القوى واتخاذ  
القرارات). بقينا أن الحل قبل كل شيء يكمن في وعى الاستلاب، ثم في القضاء عليه. لكن هذا  
الحل ذاته في حاجة إلى فكرولوجيات. وكيف تتجز فكرولوجيات والوضع يثبت أن أكثرية متخلفينا  
مازالوا غير قادرين على الالتزام بتوعية الجماهير؟.

إن يتأتى تأسيس فكرولوجيات منبثقة عن واقعهم، وعاكسة بصدق كل أوجه ذلك الواقع، طالما  
لبثنا مشتقى الجهود المبذورة للقوى الفكرية التي هي مصدر من مصادر الفعالية.

ومما يزيد في الطين بلّة هو أنه حتى عندما يقوم بعض القادرين من المثقفين بمحاولات التوعية  
تواجههم عراقيل لا قبل لهم بمقاومتها، لأن المثقف العربي ما يزال متعزلاً في وطنه، يحلّ أقلية  
لا صدق لصيحاتها؛ لأن الشعوب المختلفة تفتح أذانها للسلطة (للحكم أو المال أو الجاه). إن الكلمة  
المثيرة، الكلمة المحررة والخلافة، في حاجة لمجالات كي تحدث انفعالات وتفاعلات. فعل المثقفين  
العرب ألا يعملوا توعية الفئات المجتمعية التي تملك وسائل مادية وإعلامية تحول دون قيام الثقافة  
بأدوارها على الوجه الأكمل. فالانفصال عن فئة / طبقة أو أخرى، باسم التقدمية أو باسم أى اتجاه  
آخر، يعرقل سيروء الوعى الجماعى العام. إن الشعب هو مجموع الفئات / الطبقات التي تتواجد  
على أرضه وتتصلى إلى أوضاعه التاريخية. فالفكرولوجيات التي تنمى بالمجانب الشامل لكل أفراد الأمة  
وحدها تقدر على إحداث المواجهات الإيجابية مع التخلف ومع الغرب.



يوجد مثقفون عرب آخرون يهجون خطأ متطرفاً في اتجاه تجميدى. فمنهم من يؤكد أن للعرب  
من الخاصيات ما يعزلهم عن بقية النوع البشرى ويجعل منهم شبه جنس منفرد، إنها انزلاقة خطيرة.  
يصب تحديد مجموع الفئات الممّجة لخصوصيات العرب. لكن، من أبرزها أولئك الذين يقفون  
عند الآية: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ فيؤزلونها ممزولة عن سياقها العام. فالقرآن يقصد  
بـ «أمة» مجموع المؤمنين، على اختلاف أجناسهم، ويشترط القرآن في صحّة إيمانهم: أن يأثروا  
بالمعروف، وينهوا عن المنكر (١: ٧١). ومن المفروض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن  
يكون نموذجاً في سلوكه وحسن نيّته.

الفئة الثانية من الممّجين، تتكوّن من جامعيين وصحفيين يبالغون في تقييم العرب وإظهار  
مزايائهم.

حقاً، للقرنية أن تلعب دور الحافز في خلق شروط مجاوزة الفقر والجوع والضياع إذا اقترنت  
بفكرولوجيا واعية لمطالب الحاضر والمستقبل، وابتعدت عن الشوفينية. إن القومية ما زالت، إلى حدّ

كبير، قائمة على روح قبل عشائري. فعندما تصبح القومية مؤسسة تستند إلى مبادئ قابلة للعقائد وإلى المبادئ الأخلاقية العالية، تصبح قوة تحرر وتغيير.

يحاول هنا الصنف من الفكر لوجيين بناء النهضة والتغلب على الأزمات بـ «القومية». إن العرب اليوم شعوب آلمة، جائئة، خائفة فكيف تستطيع أن تتلاحم أشتاتها حول «القومية» للقومية وحدها؟

للقومية، في الفترة الحالية من تاريخ العروبة، صدق في الوجدان، إلا أنها، عند الجماهير، بلا رصيد فكري. فالمجتمع الذي يؤمن بالقومية ويتعلق بها مجتمع يملك تقدر قومك وتتعلق بمجراتهم، ماضياً وحاضراً. أما عندما تفشل التنظيمات المجتمعية في تكوين وعي جماعي، ولا يتأقن للأنظمة السياسية والاقتصادية أن تضمن لأغلبية الأفراد الحق في وسائل العيش والحماية من الاستغلال، يبقى «القوم» أجانب في أوطانهم متنسبين لها بالولادة ولا شيء آخر. إن الوطن إذا لم يسكن، أولاً، الجهاز الهضمي، لن يعرف طريقاً للقلب. يقال: «أجع من تريد يتعبك». أما نحن فنؤكد أنك إذا أجعت إنساناً فترفع منه أن يتمرد عليك لأن التجويع تعذيب والإنسان ينسى كل شيء حتى العذاب الجسدي، إلا الألم المعنوي.

«جراحات السنان لها التآم ولا يلتام ما جرح اللسان»

قد بلغ التطرف ببعض دعاة القومية إلى اتهام الإسلام (عوضاً عن اتهام المنحرفين من المسلمين) والتراث العربي الإسلامي بأنها يكبحان سير العرب نحو التقدم. قد يحسبون صنفاً لو تبصروا في الواقع ففروا بين الدين والتعصب الديني، بين المذاهب والتعصب المذهبي، بين الفكر لوجي والتعصب الفكر لوجي، بين السياسة والتعصب السياسي. فتماسك الأفكار ضروري للتفكير، وتفكك منطق التفكير متى تدخل التعصب وحلت معه فوضى العواطف وتناقضاتها. إن رفض التعصب الديني أو التعصب القومي، ليس إنكاراً للدين أو للقومية. يؤكد صدام حسين وهو من منظرى الثورة القومية:

«إن المطلوب منا هو أن نكون ضدّ تسييس الدين من قبل الدولة وفي المجتمع، ضد إقحام الثورة في المسألة الدينية، وأن نعود إلى أصل عقيدتنا وأن نعتزّ بالدين بلا سياسات للدين»<sup>(١٥)</sup>.

ذاك ما أراد كارل ماركس في قوله الشهيرة «الدين أفيون الشعوب»، وهو يقصد كل دين أصبح مجرد تعصب ديني أو مجرد جهاز يستغل به البعض المتدينين، باسم الدين (كما يستغل آخرون آخرين، باسم فكر لوجيا، أو أي مذهب، أو تنظيم سياسي).

ما يرفضه صدام حسين هو تسييس الدين، ديماغوجيا. إنه رفض مقبول، من وجهة نظرية محض، خصوصاً في البلدان المتقدمة حيث الدوافع قومية أو فكر لوجية أو فلسفية، تطلعت في الوعي الجماعي، وكونت رأياً عاماً له حضور على الساحات العامة، ويتوفر كل فرد على قدرات للتمييز

(١٥) أمير إسكندر، صدام حسين مناضلاً وفكراً وإنساناً، باريس، هاشيط، ١٩٨٠، ص. ١٦٦.

وللتقييم والإسهام في القرارات المصرية، ولو حق الإبرام والنقض في ميادين التشريع والتنفيذ. أما من ناحية تطبيقية، فإن نظرية صدام حسين غير محددة: ففي أى شعب من العالم الثالث يمكن فصل الدين عن السياسة؟

على كل حال، ليس ممكناً ذلك في الشعوب العربية لأن الناس لا يفرقون بين كفاح وطني ودفاع عن الدين، وبين سياسة. من هنا حرمة السياسة. ثم تضاعف الاحترام حتى ظل تقديساً، مع بداية الحركة السلفية إذ غدا مفهوم «سياسة» تعلقاً بالدين وبالتراث وباللغة العربية، تحدياً للمستعمر، وحفاظاً على الشخصية الوطنية. إنها ازدواجية (إصلاح دين وسياسة) عند محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني، ثم تتقوى وتتشعب في حركة الإصلاح (جمعية العلماء بالجزائر) وفي مدرسة محمد بن العربي الطلوي، بالمغرب<sup>(١٦)</sup>.

لكن عندما تعادل «سياسة» مع «تحزب» / تصب للحزب، أومع ديمagogia استغلالية، يكون إقصاء السياسة في الدين «حراماً»، وجريمة وطنية. أما ما عدا هاتين الحالتين، على الأخص بالعالم الثالث، فإن تشكيل الدين والقومية في كفاح جماعي «التزام» سياسي و«فرض» ديني.

يفرض الإسلام، بصفته بدءاً روحياً، وجود النية الحسنة عند كل فعل، حرصاً على صفاء الضمير؛ إذ لا توتر نحو التتالي، أى لا تفتح على الأحسن دون طهارة الضمير. تلك قاعدة أخلاقية ضرورية لقيام البنيان المجتمعي. أما القومية، فتعطى الفضاء أبهاده التاريخية والجغرافية، وتضفي عليه حينئذ إلى الوطن والمواطنين. إن المسلم يحيا، من خلال دينه، وطنه الروحي ووطنه الأرضي معاً؛ لذلك تتمحى الحدود بين إيمانه وقوميته.

فإذا تم انسجام، في التعاون بين الإسلام والقومية، أعطى المواطن الصالح، وزود الأمة بما يمكن أن يحرك الجماهير وينمي صمودها على خط مواجهات ثلاث: مقاومة النفس، ومقاومة التخلف، والسير إلى الأمام. وبما أن الإسلام شمولي، فإن شموليته تقضى على الميل إلى الإقليمية والشوفينية في القومية.



عروة العرب خاصة طبيعية أما هيمنة الإيمان فخاصية كبرى وأعظم من كل الخاصيات البشرية وأقوى. ورغم كون الإسلام اليوم قد أصيب بيمم وتزوير في دار الإسلام من لدن مستغلبه وكثير من المنتسبين إليه، تاريخياً وجغرافياً، فإنه مازال متوقفاً على إمكاناته التطورية والثورية.

فكيف العمل على توظيف تلك الإمكانيات؟

يجب، قبل كل شيء، ألا يترك الربان الشرايع في الزوينة ويدخل عالم الأحلام. فالتحرر يستلزم نضالاً صريحاً من كل الأطراف المعنية، فلامر ما استعمل صدام حسين «سياسات»، بصيغة الجمع:

(١٦) سنعرض لذلك بتفصيل في كتاب لاحق عن السلفية.

«... أن نعتز بالدين بلا سياسات للدين». إن سياسة النضال الإيجابي واحدة (وإن اختلفت الوسائل)، أما التفرقة فمكررة للسياسات، في معنى تحزبات لأحزاب قد لا يجعل بعضها مصالح الأمة فوق التحزبات. فإذا كانت الديمقراطية تفضل تعدد الأحزاب، فإن وضعية التخلف تفرض على الثائتين تأليف جبهة من الأحزاب، في كل قطر، كما تحالف الهيئات السياسية والدينية في فرنسا وفي بريطانيا العظمى لمجابهة النازية، إبّان الحرب العالمية الثانية. إن حربنا نحن دائمة إلى أن نخرج من التخلف. إن الأمة ومصلحتها فوق الأحزاب.



وقع كثير من المتقنين العرب وضعية لأفكار مسبقة تسرّبت إليهم من بعض أوساط الاستشراق ومن فئات عربية انخدعت بأراء مستشرقين، أو بأراء عرب عملاء لمن يترصدون الدوائر بالعالم العربي لاحتلاله فكرياً، قبل احتلاله مادياً. إن الاستعمار يمتدّ ضحايا، ذهنياً ونفسانياً، قبل أن يحاصروهم عسكرياً، أي لا بدّ من طابور فكري، أولاً، ثم الجيش ثانياً.

ظهرت في العالم العربي، فئات تصول وتجول على الساحة الأدبية والفكرية العربية داعية إلى قومية مهزوزة دعوتها ليست إلى القومية الحق، الطبيعية، بل إلى قومية بنيت على غير صدق مع التاريخ ومع أخلاقية الباحثين لا تتوخّى الحقيقة. قصدها مجيء إقليمية ضيقة، أو مجرد معارضة خفية ضد الإسلام، بنية تقويض الثقة بالنفس لدى الشباب المسلم.

تتجه تلك الفئات إلى ماضي العرب قبل بعثة محمد بن عبدالله لتظهره أنضج وأحسن مما كان في واقعهم، أي كي تقلل من قيمة المصور الإسلامية الأولى. وحتى إذا تم لها المراد تشكك الشبان المسلمون في أسس ثقافتهم واعتقدوا أن الإسلام «جاهلية»، وعصر «الجاهلية»، عصر التقدم والتفتح.. فمن جراء هذا الاعتقاد المتوقع، تبدأ علاقات المسلمين بالإسلام تنحل، فيتمّ لحصومه ما يريدونه به.

يمثل تلك الأكتوبة على التاريخ يزيف بعض الفكرولوجيين الإسلام منكرين الانقلاب الهائل الذي أحدثته في العرب، وجاحدين الدفعة الثورية الإسلامية التي حوّرت العقل البشري وطوّرت الحضارة الإنسانية. إنها فكرولوجيا سياسة تعمل على إفراغ الوعي الإسلامي من محتواه ليتسكّن التفرّب في الأذهان والقلوب، وترصص السبل للاستعمار الجديد (وربما دون وعي واضح لدى تلك الفئات لكونها هي نفسها مستلبة). طبيعي أن يكون من تلك الفئات من يدعو إلى قومية مغلقة ويهاجم ديانات قومها عن حسن نية.

فصل جميع القوميين والفكرولوجيين الذين يتهمون التراث العربي الإسلامي بكبح التطور وعرقلة التقدم، أن يترنّوا قبل أن يهاجموا بأحكام مجانية نتيجة أحكام مسبقة متوارثة عن المفرضين من الأجانب وعمّن استلب من العرب بجدليات مختلفة الصنع. إنهم لم يأثروا ببديل، لم يجدوا طاقات - وجدانية شعبية يفجرونها لينطلقوا نحو البناء، لم يلقوا الصدى المتوقع لتخطيطهم. فلا بدّ

من بديل، ولا بدّ للبديل من معتقدات جماعية تنبع من أعماق الشعب حتى يحضل الشعور بالانتماء إلى وطن، وقوم، وقومية. البداية الضرورية هي أن يؤمن الجميع بأن للحياة معنى، ولل فرد (كل فرد) كرامته، ويعتقد كل فرد أن لأفعاله قيمة في نظره وعند الآخرين.

إننا مازال نحترق العمل البدوي وننظر إلى العمال نظرة تعال، بنخبوية و«باشوية» و«دكتورية» (من دكتور ودكتورة...)، لم تهدم بعد الصوامع العاجية كي يقترب جلّ المثقفين من واقع شعوبهم، أولاً ليحيوه كما هو، على اختلاف أوجهه، ثم ليعملوا على تجاوزه في نظرة شمولية، مع مجموع المواطنين. فبدون ذلك سيبقى المثقفون العرب متراجدين بالتطارد، خارجين عن قوانين التكامل، أى في واقع كما يتصورونه، وهو مخالف لواقع الممارسات الواعية واللاوعية التي تعانيها شعوبهم من عامة وأنصاف مثقفين...

ذاك ما يُشعر بضرورة تغيير الوضع.

فما السبيل؟

لن يجيب على هذا السؤال إلا من لهم فكرة صحيحة عن الواقع كما هو، ويؤمنون بوجود التغيير، وبقيمته.

نقطة أخرى لها علاقة وثيقة بالأزمة: من المثقفين العرب من يؤمنون بالتغيير ولكنهم يمارسونه نظرياً، لا ممارسةً نقدية، ودائية، وممتدة إلى نظرياتهم هم أنفسهم.

### ٣ - أزمة الفوضى:

من المثقفين العرب من يعون، بوضوح أوضاع وطنهم ويستطيعون تحسّس مصيرها العاجل والآجل، بفضل ما لهم من قدرات وإرادة على مواجهة الأحداث؛ ومنهم من لا يستطيع حتى طرح المشاكل خارج غوغائية الألفاظ والشعارات، لأنهم دون ما يتطلبه الحال والمآل من موضوعية ومنهج، فكيف بهم يلتزمون بتقييمها والعمل على تجنب أخطار المضاعفات، القرينة والبعيدة؟ إنهم سلبيون سلبية الذين يشعرون بالأزمات فلا يتحركون جميعاً بمسئولية وحسن إرادة.

لا يبعد أن جلّ الأسئلة التي وضعتها هنا سابقاً (حول الفكرولوجيا - فكرولوجيا قومية) لم تطرح بعد بين المثقفين العرب، وربما أن بعضها طرح بأفكار مسبقة؛ لأن الأوضاع لم تتبلور لديهم. فإيهام النظريات يعكس إيهام مضامين المفاهيم التي بنيت عليها. والعكس أيضاً صحيح. فأدوات التعبير تؤثر في النسق بكامله. وربما لم تدرس المعطيات بالقدر الكافي، ميدانياً ونظرياً، فذابت رؤانا عن المصير وتضّيب التعبير عنها، إن لم يكن العكس، أى أن ضبابية المفاهيم هي سبب تلاشى تصوراتنا للمصير.



إلى من تتجه التهمة، ألتعريب وهو يسير في تأرجح، وبلا منهج حتى أصبحنا عاجزين عن التنظير وعن التعبير بدقة عن النظريات؟



ومن هم المسؤولون عن تأخر «التعريب» واضطرابه، وعن غموض المفاهيم الأساسية والتباسها، وعن القطيعة بين الفئات المسيرة، تفكيريا ومعنويا، وبين الجمهور؟

تقع المسؤولية بالدرجة الأولى على المثقفين؛ لأنهم لم يحسنوا اللعبة سياسيا، ولم يوفقوا بعد في النقد عموماً، وفي النقد - الذائق على الأخص، لم يصلوا إلى بلورة متطلبات الوضع المعيش ويجعله واعياً عند الشعب، فالجماهير لا تقاسم المثقفين المسؤوليات إذ لا مسؤولية لمن لا قدرة له على تقدير الأوضاع وتقييمها، ولا مسؤولية لمن يمنع من المشاركة في اتخاذ التدابير والقرارات؛ إن الكتاب / المفكرين / الفكرولوجيين / المثقفين وكلاء عن شعوبهم، بوكالة ضمنية غير مكتوبة، يضمنها ما تتمتع به الحروف والكلمات والكتب من قدسية وهالة مجتمعية، في كل الأساطير. فهل يقومون بالوكالة التي لؤقتوا عليها، تقديرًا للواجب وللقدسية التي تحيط بهم؟

الجمهور العربي غير مسؤول عن أوضاعه لأنه لا يعيها، و «الموكل» لم يوفق ليحصله يعيها. فمن لا يملك أية فكرة عن إنسانيته، من كثر ما شكك في كرامته، يحس بالنفي في حدود التشيؤ: ليس جسده ملكاً له؛ إنه بلا مكان، لا يستطيع أن يعيش إلا هامشياً. أما علاقة هذا الجمهور بالزمان والواقع فمجرد علاقة أداتية موضوعة تحركها قوى لا يراها، ولكنه يخاف سلطويتها المستترّة، الرهيبة، كما يخاف الحاضر، في كل لحظة وفي كل مكان. إن افتقاد الوعي قرين بالتشيؤ، كما هو وثيق العرى بالتوضع. يحيل التوضع الأشخاص إلى إمكانات مطلقة، تحيا بمعم تجربة الحية في محاولة كل فرد أن تطابق ذاته النوات. ومن عجز عن تطابق ذاته مع الغير، لن يطمع إلى تحمل المسؤوليات التي تتطلبها الحياة المجتمعية.



فمق سيتم عبور خليج الظلمات؟

عندما يوجد الرّبان. فكثيراً هم الذين يعومون، ومن يفرقون أكثر. وقد طال انتظار العربي البسيط من يقدر على الإنقاذ...

علما غير محكم الأوصال سياسياً، وإدارياً؛ فلا أحد يملك بحكمة طرفاً من أطرافه. إننا نعيش في سلم جائر ومزيف، وكان علينا أن نعلنها حرباً شعواء على التخلف. لقد صنع المحظوظون عالمهم على مستوى عصر الاستهلاك والتبذير، أما الباقي (أى الكل ناقص حفات) فيشاهم عصر ما دون الحد الأدنى للعيش الحيوى.

نعم، قُدمت اقتراحات، ولكن غلب على بعضها التخطيط المجاهر. هكذا يتساءل العروى: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسيات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية؟»<sup>(١٧)</sup>.

(١٧) العروى العرب والفكر التاريخي، ص ٧، بيروت، دار الحقيقة ١٩٧٣.

يحصر هنا العروى السيرة الواجب اتباعها في مرحلة الليبرالية، وهو أضيق الإيمان. أما الغلاة، فيطالبون بتكثيف تطوّر العالم العربي الإسلامي حسب كل المراحل التي مرّ بها تاريخ أوروبا: الإقطاع، فمرحلة الرجوازية التجارية، ثم الرجوازية الصناعية (الصناعة الحقيقية فالصناعة الثقيلة).

إن المعنى الصلبي لذلك الإلحاح، لدى أصحاب تلك المقترحات، أن نبدأ بالكثيثة، يعني أن «نُبعث» على طول دروب تاريخ الغرب. يقدم أولئك الفكولوجيون أمثال تلك الخطاطة نموذجاً مُلزماً للغرب، ومن رفضها علّوه رجعيّاً، أو «سلفيّاً» كما جرت موضة التعبير الحالي. إلّا أن التاريخ والواقع العربيين لا يتلاءمان مع تلك الخطاطة النموذج. إذن، إن الذين يلحّون على العالم العربي، أن يختار بين فكرولوجيات، ولكنها منبثقة عن تاريخ متحول، وعن واقع مثقوب، يدفعون به، علمياً إلى حال مرضية: نكران الأنا الخاص للاندماج في ماضي الغرب وواقعه. قلّنسّم ذلك بـ (إيدولوجيا عربية) أو بأى اسم آخر، فالتاريخ العربي لا يفهم إلّا طبقاً لمعطياته المخصصة، الخاصة. فإمّا أن نريد شعوبنا حقاً عربية المنشأ والأصل والوجدان والذهن (مع وعينا للتخلف ووجوب مقاومته)، وإمّا أن نصنع من مادة (ع. ر. ب.) حجاباً يخفي عن العيون عمليات إدماج تلك الشعوب في تاريخ الغير، بعد انشقاق في شخصيتها وتعطيل قدراتها على التطور الحقيقي. فلا وسيلة أنجح من ذلك لقطع طريق التطور على المقلد وتركه يلهث وراء النموذج، بلا جدوى. إن وراء الليبرالية ثلاثة قرون من الحركة الدائبة والتحوّلات، وقد بلغ سيرها الحالي سرعة فائقة. فأنتى للتأئين أن يلحقوا بالليبرالية ويطبقوا أنماطها في الحياة وهم مطالبون بأن يعودوا إلى بدايتها ليجتروها أولاً، ثم...؟

ثم ماذا؟

من المحال أن يلتقي يوماً ما من يمشى إلى الوراء مع من يسرع في خطواته إلى الأمام، بين من يطالبه بعض مفكره بتمثل ماضى الغير، أى بالتّيه في تاريخ عكوس، ارتدادى، وبين من يتم مفكره ببناء المستقبل.



لقد أتقن العروى وصف الأقوام التي تسير نحو التخلف: إنه يعرفها جيّداً. لذا، إن السؤال القاعدي الذي يلخص النقاش السابق والذي لا مفرّ من وضه على عباده العروى، هو:

إذا قبلنا أن نتخذ مسيرة الغربيين التاريخية من بدايتها، فمى سنلحقهم؟

كان من المتوقع أن تبتكر الفكرولوجيات العربية المعاصرة ما يمكننا من أن نتكيف مع العالم الذي يسير نحو القد مستفيدين من تجارب الآخرين، دون أن نرغم واقصنا على أن يَر إلزاماً براجلهم، ودون أن نعيد المسيرة التاريخية التي مرّ بها «المثل - النموذج».



فلنفرض أن العرب أجمعوا على أن يقلّدوا بإخلاص المسيرة الغربية التاريخية الطويلة، ومن بدايتها، متى تكون تلك البداية، وأين؟

سؤال لا محلّ له من الإعراب والتعريب. إن مراحل تلك المسيرة عديدة، ومتلاحقة، ومتشعبة، ومتداخلة، عرفت كل مرحلة منها نكسات ومآسى. فماذا يبرّر المخاطرة؟

يتأهب الغرب اليوم لوثبات فضائية وتحولات هائلة إلكترونية. هل الإقطاعية، والبرجوازية التجارية فالبرجوازية الصناعية مراحل حتمية لابدّ للثلاثين أن يمرّوا بها؟

وصراع الطبقات، وأزمات الرأسمالية، والمزاحمت الحامية المحمومة، والتضخّم المالى.... أهى أيضاً ضرورة تاريخية لابدّ أن نعانها، بحروبها الباردة والساخنة؟

وبنيات المجتمع العربي أها استعداد فطرى / طبيعى للانسجام مع تلك المراحل؟ ومن يضمن لها النجاح؟ فلنتظر إلى ذلك من قريب.



قد يكون أن لبنيات المجتمع العربى خاصيّات نوعية تفرض عليه الاستسلام للتراتب المسبق المقترح من قبل صاحب «الإيديولوجيا العربية». فإذا ثبت ذلك لزمنا أن نسجن إيقاع أقدامنا في أحذية الصين النسائية الحديدية التى تعارض الإسراع، فنفسل في امتحان التطوّر والحضارة. ما أهونه من حلّ أن يسمى مفكرون ثالثيون إلى إرغام «واقع» ما على استعادة مراحل واقع آخرين من أجل اجتراحه.

هل تقتضى «الجدلية» عندما نستلهمها في فهم لحظتنا الحضارية، أن نبدأ بتشويه تلك اللحظة؟ فمن تشويه الحضارة لا يفضل إلّا ما ينطق به لساننا المتلعثم ما يرتعش به قلمنا، أى تعبيرات سائلة تنفقد اللون، باهتة الشخصية، إنه لأمر أكيد أن تلك المحاولة الإرغامية ستلث مجرد تهويمات تائهة وشطحات ضالّة تلهت خلف المحال.



سنلقى نظرة عابرة على المراحل التى مرّ منها الغرب كى نرى ما فيها يلائم طبائع العرب وإمكاناتهم وما هو قمين بأن يكون لهم عوناً عندما يخوضون معارك المعاصرة، وما يمكن أن يعارض تطوّرهم.

المطالبة بأن يكون تطور العالم العربى حسب المراحل التى مرّ بها التاريخ الغربى، مطالبة بالرجوع، أولاً للإقطاع، نعى لإنظام سياسى مجتمعى عرفته أوروبا الغربية، من القرن التاسع حتى

الثورة الفرنسية (١٧٨٩). ومن مميزات ذلك النظام، الحكم المطلق، والفروسية وسيادة القوانين العرفية التي وضعتها وتدافع عنها طبقة النبلاء، حماية لمصالحها. فباسم تلك الأعراف، يتحكم النبلاء (تحكمًا) مطلقًا في رقاب الفلاحين (رقيق الأرض)، ويقضون جل أوقاتهم في غزوات بعضهم لبعض (وكأننا لم نعرف في تاريخنا ملوك الطوائف...). نشأ الإقطاع عن التقاء المجتمع الروماني مع المجتمع الجرمانى (وهي ظروف تاريخية خاصة بأوروبا الوسطية).

أما مرحلة البرجوازية فهي، تاريخياً، مرحلة سادت طبقةً مجتمعية تضم الأشخاص الذين لا يحترفون المهن اليدوية ولهم وضع مادي ميسور (في مقابل طبقة العمال وطبقة الفلاحين). ولكي يتسنى وجود برجوازية عربية، على طراز البرجوازية الغربية، يشترط وجود اقتصاد نام ينتج عن أنشطة إنسان حر (بمفهوم الحرية في الليبرالية).

فليس يخاف أن تلك الشروط غير متوفرة في العالم العربي. وعلى العكس، إنها ليست، بالنسبة لشعوبنا، من الشروط بل من الغايات التي يراد تحقيقها. فمن المعلوم أن الاستعمار قديمه وجديده، يحوق نشوء برجوازية قومية على الشكل الغربي، لأنها ستدخل في مزاحمة برجوازيته (على أن هذا لا ينفي وجود أسر عربية برجوازية، وذهنيات برجوازية عربية). ومن الملاحظ أنه كثيراً ما تتعاون البرجوازية القومية العربية الضعيفة مع البرجوازية الغربية القوية، داخل العالم الثالث لتحالف المصالح. وبالإضافة إلى ذلك إن البرجوازية ترعرعت بالمغرب عندما ازدهرت المدن (على حساب البادية) وازدهرت المبادلات التجارية عن طريق البحار، البحر الشمالى، فالأبيض المتوسط (على حساب العرب)، ثم المحيط في مرحلة تالية.

تلك محطات تاريخية غير متوفرة لدى عرب اليوم.

وأخيراً، قامت البرجوازية الغربية على ثلاثة محاور: بدأت كفاحها، بصفتها طبقة، منذ القرن الثالث عشر، بمقاومة سلطة الكنيسة (كمنظمة تتمتع بسلطة مالية وروحية) وبالكفاح ضد جيروت النبلاء وبالتنظيم القروى.

هذه أيضاً أوضاع لا تشبه أوضاع العالم العربى، لا من قريب ولا من بعيد. فليس للإسلام (وهو دين أغلبية العرب) كنيسة ولا كهنة، أى أن «رجال الدين»<sup>(١٨)</sup> لم ينتظروا كطبة، كوحدة لها مصالح مشتركة تسهم في الأحداث» كما أن «النبلاء» مفهوم لم يُعرف في المجتمع العربى الإسلامى. هناك أفراد وأسر تتمتع باحترام أو تخيف بـ «عصبية» (في المعنى المخلوق)، لكنها لا تكون «طبقة» لها مصالح وأنظمة للدفاع عنها. وأخيراً، إن التنظيم القروى أخذ طريقه في المجتمعات العربية، لكن من نوع يخالف النوع الذى عرفته البرجوازية الغربية عند نشأتها.



(١٨) لا يجوز الإسلام العبارة «رجال الدين». أما تنظيم هيئات دينية حسب ترتب تصاعدي فلا يوجد إلا عند الشيعة منذ العصور المتأخرة.

يتمّ إنسان اليوم (الملحد والمتدين، المتقدم والمتخلفه اليميني كاليسارى) بالوسائل التي تقيه مخاوف القدر وقلق الحاضر. إنه يبحث عن طريق أمين يخرجُه من الرغبة في الهروب من الواقع أو التفجر في العنف. لكن، وبِا للأسف، لم يصل بعد إلى سيطرة مضبوطة على ما يختزع وما يكتشفه إذ لا يستطيع أن يحدّد حاجاته ويصنّفها تصنيفًا يطابق معايير إنسانية حقًا، يرضى عنها العقل كما ترضى عنها المبادئ والأخلاقيات.

لم ينجح في تحديد وتصنيف الحاجات لأنه يجهل الطريق إلى ذلك. فما يجب أن ترمى إليه الفكرولوجيات الثالثة المعاصرة على اختلافها، هو أن تُبلور التقصان وتعين على إيجاد حلول للحيرة الحالية. فإلى حدّ الآن، لم تصل أية محاولة إلى منهج يقيس نوعية الحياة ويخطط لتطورها تطويرًا يشمل الماديات والمعنويات ويشمل الخاص والعام. نعم، سجلت بعض الدول نجاحًا في منهجية التصميم والإحصاء وفي تنظيم العلاقات الإنسانية مع الآلة، وتنظيم الشغل. ولكن، بما أن الإنسان يختلف عن الحيوان والنبات والآلة، يتأزّم حينما تقارن عليه برميّة، أى أن له أبعادًا يتجاوز بها كل برميّة مسبقه. ولا تدوم أية رغبة لأنّها في سلسلة يزاحم بعضها البعض، فإن دامت، فلوّقت قصير. كثافتها في تغير مستمر. وإذا تكرّر إرضاؤها تحوّلت من رغبة إلى حاجة وتاركة المكان إلى رغبات أخرى. من هنا كانت حدّة تطور الفرد (سواء كان التطور تقدميًا أو رجعيًا) مرتبطة بكمية رغباته وكثافتها وإيقاع تثيرها.

## الفصل الثاني

### النقى من الداخل

#### ١ - القومية أساس:

استغربنا نعت فكر لوجيا بـ «عربية»، إلا أن ذلك لا يمنعنا من تأكيد وجود «قومية»، و «قومية عربية». فمن لا قوم له لن ينتسب إلى تراث وإلى إنسية، وبالتالي يحيا بلا جذور تاريخية مشتركة. فالقومية علاقات مجتمعية وصلات عاطفية:

«تنشأ من الاشتراك في الوطن والجنس والنافع. وقد تنتهى بالتضامن والتعاون إلى الوحدة، كالقومية، العربية»<sup>(١)</sup>.

#### قومية عربية:

عبارة محدثة تترجم آمالاً متفاوتة الوضع لدى الجماهير العربية. إنها إحساس جماعى على مستوى الانفصالات العاطفية، شعوراً بارتباط عضوى، من الخليج إلى نواكشوط، إلا أنه شعور غير مؤطر وغير مبلور، يرتفع، عند المثقفين، من القموض إلى شعور واعد، ثم يصير «فكرة» يتمطط محتواها أو يتقلص، حسب هوى الظروف السياسية وحسب درجات التحمس في المؤتمرات العربية...

يسجل تاريخ الدول العربية المعاصرة، ويا للأسف، أن السنة نصفان، ستة أشهر للعناق، وستة للمراك... فهناك، بالخصوص عند أغلبية السياسيين وبعض المثقفين، عاطفة وسطى تتعامل مع القومية كما لو أنها نود إحياء المصيبة القليلة. إن المصيبة تنحل في الحضر كما بينه ابن خلدون، إلا أنها كما يلاحظ اليوم، تأخذ عند العرب أشكالاً مختلفة لتتطلب أدواراً في خدمة المصالح ولتترجع المواطنين الشوفينية بين شعوب المروية.

غدت القومية العربية، بالرغم من مظاهرها السابقة، منبهاً خصباً لاتجاهات فكرية وسياسية جادة وإن كان موقعها على مستوى آخر.

لكن، على عكس كل المستويات السابقة وبالرغم من التعلق بالقومية، فإن الشباب العربى يعيش فراغاً. مجتمعه الموروث لم يعد مرضياً، بل يضجر وينمى التشاؤم. أما النموذج الغربى الذى يقتصره، علنياً أو ضمناً، الفكر لوجيون الليبراليون، فيحمل طباقاً ينفيه من داخله. إن المجتمع

(١) هذا هو التعريف الذى جاء في المجمع الوسيط (مجمع اللغة العربية)، بالقاهرة.

الغربي لم يعد النموذج والمغاية لأنه يعانى أزمة القيم ولم يعد قادراً على معوقات حياة الملل والقرى.



فمن هى الجماعة الثقيلة بتوجيه الشباب العربى وهديه؟

لقد تكلم رجال الوعظ والإرشاد والعلماؤ التقليديون، فلا صوت لهم بين الشباب، وانطفت حماسه السلفيين بعد أن زعزعت الاستعمار، وأغلق باب «الاجتهاد» من جديد ولم يعد خطيب الوعظ والإرشاد صدقياً لأنها لا تعرف كيف تصل إلى وعى الأجيال الصاعدة. وفى مقابل المصلحين الدينيين، وقد تضاعفت فعاليتهم، يصطف متقفون متغربون لا يرون واقع شعربهم إلا من خلال واقع الغرب والتوق إلى التغريب. من هنا يبقى الاستلاب لهم بالمرصاد كلما حاولوا تصوراً أو تنظيراً. لقد تشبعوا بالثقافة الغربية وأعجبوا بها، «وحبك الشيء» يعنى ويصم، فلم ينتجوا فى توظيفها، تنمية للثقافة القومية، إلا نادراً.

فماذا يمكن أن يجذب شبابنا فى مجتمع متوتر أبداً، حائر بتكنولوجياته الثقيلة والخفيفة؟ لقد أغرق مجتمع الاستهلاك القوم فى العنديات دون أن يضخم كينونتهم فيعطى للوجود كثافة، وأن يثرى نظريتهم عن الحياة والمصير بمعان جديدة. إن البرمجة تسيطر على كل أوجه الحياة، ولم يبق سبيل للتعوية والمهارات الشخصية. نشأ المحيط فتشأته معه الرغبات والميول. وكلما انطلق أفق المستقبل تقلص منظار الرؤية الداخلية والخارجية.

إن الشباب الغربى يبحث، بلا جدوى، عن رسالة ليعطى للوجود معنى، بيد أن أوضاع الغرب الحالية لم تمكنه إلا من تويض عالم المثل والمبادرات بعالم الجنس، إذ «بالجنس يتحرر الفرد وتحرر الجماعات»، وبات الجنس هو الاهتمام الأول، لدى بناء المستقبل: تحرر المرأة هو «حرمتها» الجنسية، ومقاومة الاستلاب هو «إشباع الرغبات الجنسية»..

الحجيج؟

منذ نهاية الحرب العالمية الأخيرة وأدب الغرب والبرامج المتلفزة، والمسرح والفيلم السينمائى، وصيحات المفكرين تتوالى منذرة مفاجئة... إنه منظار لا يبحث على التفاضل بالمستقبل، ويعوق الغرب عن خلق وسائل بناء مستقبل جديد.

٢ - الليبرالية و «سلفيتها»:

ذاك هو الوضع الغربى الحال الذى يعمل فكلوجيون عرب على أن يستوحوا منه نموذجاً أوحده لا مفر من الاقتداء به والتجند الكلى لتحقيقه الكلى، على حساب كل ما عداه. إنه وضع شائك، محير:

«علمت أن المشكل الأساسى الذى أحوم حوله منذ سنين هو الآتى: كيف يمكن للفكر العربى

أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (ويدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟<sup>(٧)</sup>.

إنه مجرد تساؤل، بيد أنه دليل على حيرة، وعلى شبه اختيار مسبق. فإذا اضطر المتقنون العرب أن يعيشوا مرحلة الليبرالية، قبل أن يستوعبوا مكتسباتها، بات من الضروري أن يعيشوا تاريخ اليابان في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين قبل أن يستفيدوا من التجربة اليابانية ومن مكتسباتها... وكذلك بالنسبة للتجربة النازية بأمریکا، والماركسية السوفياتية، بروسيا... معنى ذلك أن على العرب أن يعيشوا ماضى أغلبية الدول المتقدمة وأن يستسخروا تجاربها جميعاً، إن كانوا يطمحون إلى استيعاب مكتسبات القرن العشرين... فهل الزمان يسمح بمثل تلك الإعادة؟ إن تحقيق ذاك المقصد ليس هيناً. فنحن مطالبون بأن نبدأ دولة (على شكل الدولة في الغرب، طبق الأصل)، ونبدأ التاريخ من حيث انتهى الغرب منذ أزمان، فلتفرض، بدلاً، أن العرب سيصلون إلى مرحلة الرجوعية، فعند الوصول، سيكون الغربيون قد طوّروا عصوراً أخرى، واتسعت الرقعة وتضاعفت المسافة التي تفصلنا عنهم.

فماذا يمكننا فعله لمواجهة الوضع الجديد؟

يقوم تساؤل الروى السابق على مصادرتين ضمنيتين:

الأولى: ينهى على الفكر العربى أن يستوعب مكتسبات الليبرالية، والنازية، والماركسية، والمالية....

الثانية: يفرض ذلك الاستيعاب أن يعيش الفكر العربى مراحل سلوكية متناقضة، في نفس الآن، وأن تواجد لديه ذهنيات مختلفة. إن هذا هو الحال المين!

من البديهي، طبقاً للخطة الروية السابقة، أن العرب سيقون دائماً يلهثون وراء غرب يتغير ويتطور منهين به قايدين قانين.

أبراد هم، أن يكونوا توكلين / اتكالين قدرين، مفوضين الأمر إلى الغرب ويركاه؟.. إن للتاريخ المعاصر أمثلة حية تغطي النظرية التي تجعل ضروريا المرور بمرحلة ليبرالية: اليابان والصين، وكوريا الشمالية. وشهد التاريخ، أيضاً:

- أن في الليبرالية مراحل لا مرحلة واحدة،

- وبالنسبة لبعض دول الغرب فحسب

- ولم تتل في كل الدول التجاع المؤمل،

- ولم تتل إلا نجاحاً نسبياً،

- زيادة على ذلك فإن الغرب كان، تاريخياً، مثلاً لذاته، في ليبراليته وفي معاداته لليبرالية. ربما كانت تلك هي العوامل الأساسية التي دفعت باليابان والصين وغيرهما، للاحتياط من السير على النمط الليبرالي الكلي. فواتهم رفضهم شر الاغتراب، فضلاً عن أن اليابان توصلت إلى نتائج

(٧) عبد الله الروى العرب والفكر العربي، ص ٧ بيروت، دار الحقيقة.



اقتصادية ليبرالية بطرق لا - ليبرالية، ودون مرور بمراحل الاغتراب.

وجه ملك المغرب الحسن الأول بثبات إلى أوروبا شعوراً منه بضرورة تطوير البلاد بالمعارف والتقنيات الحديثة، لكن، بعد عودة الطلبة إلى وطنهم، حوِّروا من لدن التقليديين الجامدين، خوفاً على «الأصالة والتراث» فتتج عن تلك المواقف نحو في التخلف، وتدهور أكثر للأصالة والتراث.. وتوجهت إلى أوروبا بثبات مصرية فاستفادت وأفادت، لكن جلّ أفرادها طرّفوا وضخّوا بالأصالة من أجل المعاصرة فجهضت التجربة إلى حد كبير أما البعثات الليبرالية، وهي معاصرة للبعثات المغربية والمصرية، فقد استطاعت أن تتجّع في تحقيق المقاصد المتوخاة من رحلتها؛ إذ حافظت على ذاتيتها التاريخية وهضمت المعاصرة هضماً استساغته النخبة والأصالة اليابانيان. بذلك الانسجام تطورت اليابان وأطاحت بالتخلف فبرزت على المسرح العالمي كدولة صناعية طلاحية تزامح، في كل الميادين ويتفوق الدول المصنّعة الغربية الكبرى. بل إنها تقزو بنجاح باهر الأسواق العالمية وتحظى بتقدير عام. هكذا إن الياباني لا يعاني استلاباً في لغته وثقافته. لقد بقي يابانيا أصيلاً محافظاً على تراثه وخاصياته، وبرز في دور القُدوة والقيادة، لمجموع القارات بما فيها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي وأوروبا...

ربح اليابانيون الرهان، وأبهروا أكثر مما انبهروا، وما هم لا يشعرون بمركب نقصان ولا باغتراب في الحضارة المعاصرة، ولا بخربة في ثقافتهم القومية، إن الاغتراب، كما يعرفه محمد عابد الجابري، هو الدعوة إلى:

«تأسيس الحاضر والمستقبل على حاضر الغرب الأوربي، أي على الليبرالية الغربية وامتداداتها العلمية والتقنية، أو الماركسية اللينينية مفهومة كمقيدة جاهزة تطوّر على الزمان والمكان على التاريخ ومن يصنعون التاريخ»<sup>(٣)</sup>.

يمكن القول، إذن أن الاغتراب أو التفرّب، استلاب كامل شامل؛ لأنه يمتدّ إلى النّهن والشخصية، كما يمتدّ إلى المحيط الاقتصادي والسياسي.

بعد أن تميّز العروى من كون العالم العربي يريد أن يستوعب مكتسبات الليبرالية دون أن يعيش مرحلة ليبرالية، يطرح سؤالاً أساسياً آخر:

«ما نتيجة بحث المثقف العربي عن الإنسان الكامل واعتباره التراث الليبرالي ضيقاً ناقصاً، متعزلاً؟»<sup>(٤)</sup>.

إن ما يسميه العروى سؤالاً هو، في الواقع، سؤالان:

- يتعلق الأول يبحث المثقف العربي عن «الإنسان الكامل»، والجواب عنه هو أن المثقف العربي، ككل البشر، يريد تحقيق مثل أعلى. يرغم أن الكمال لا يتحقق في هذا العالم، إننا نتدفع

(٣) محمد عابد الجابري، المرر الثقافي ١١٧٨/٥/٧، الدار البيضاء.

(٤) العرب والمفكر العربي، ص ١٠.

طبيعياً إلى البحث عن الكمال بتوق غريزي (ولتُجَلَّ على فلسفة ديكرت فيما يخص النزوع البشري نحو الكمال).

- أما السؤال الثاني فهو: لماذا يعتبر المثقف العربي التراث الليبرالي «ضيئاً وناقصاً ومتعزراً»؟ الجواب أن الواقع أظهر صحة ذلك، باعتراف الليبراليين أنفسهم. يصرح (غوركاد) أن الغرب: «على وعى بالمخطر المعنوي الذي يهدده».

ثم يضيف أن:

«تقدم المعارف العلمية وازدهار التكنولوجيا قد صاحبها تضخض وتفاهة القيم الأخلاقية»<sup>(٥)</sup>. فكيف لا يتبن المثقف العربي تصوّر حقيقي للتراث الليبرالي بأخطاره ومساوئه، لا بجزاياه فحسب؟.

إن الغربيين يحون تلك الأخطار وتلك المساوئ ويبحثون عن بدائل، أما نحن فنتنبأ النسق الكبير الليبرالي دون فحص ودون نقد...

لقد حققت اليابان مشاريعها الليبرالية، بنجاح كامل، دون أن تتخذ طرقاً حلزونية يرتتها للغرب بعض فكلوجيهم، واستفادت من تقنيات الغرب وتنظيماته. مع ذلك، ومن أجل ذلك، إن اليابانيين لم يضحوا بتاريخهم وبأصالتهم المخصصة لشخصيتهم.

وعلى العكس، إن تجربة تركيا كما أرادها أتاتورك، لم تنجح، لا في الحفاظ على تركيبتها الأصلية، ولا في التغرب، وإنما جنت القرية تاريخياً، والتبعية اقتصادياً، والتخلف حضارياً.

تعطى تركيا الكمالية صورة على تصدّع هوية شعب كامل؛ إذا لم تأخذ عن أوروبا إلا «البذلة» وعوائد سطحية أخرى، وأبجدية لاتينية تنتج عنها انفصال عن الإرث العثماني. لكن سرعان ما تدهورت تركيا الكمالية ثقافياً ومعنوياً، وبالتالي مجتمعيًا واقتصاديًا، فبات أقل من مشروعها فانقلبت مطامعها خيبة مريرة. ومرت السنون، فتفجّر التيار الإسلامي المكظوم ودخل في صراع مع مخلفات الكمالية. واليوم إن الإسلام يكتسح الساحة من جديد، ويمتد، ذلك أن ما تنعق في الوجدان لا يميح بقرارات حكومية، ولا بتدابير عسكرية، أو بأية فكلوجيا مصطنعة. إنه من الكيان الشخصي، أي من التاريخ، والتاريخ ممارسات للواقع في الواقع.

### ٣ - «سلفية» الليبرالية!

من حق أي باحث أن يختار الليبرالية ويدافع عنها ويبقى له هذا الحق حتى لما يجب على أوروبا نفسها ابتعادها:

«تنظيماً عن لبّ المذهب الأصلي، وفكرياً في ثورة ضد أصول المذهب ذاته بحيث لا يسمع في

J. Fourcade, Le Monde (17/6/1980).

(٥) أنظر كذلك:

B. Brizay, Le Patronat americain ou la mart du liberalisme, Paris, P.u. F, 1979

أوروبا إلا نقد الليبرالية الملغوسة باسم ليبرالية أصلية<sup>(٦)</sup>.

هذه مطالبة بالعودة إلى الأصول، إلى «سلفية» الليبرالية. إنه إلحاح ينم عن قلق وحيرة العروى أمام تكسبات الليبرالية وقد قادت الإنسانية إلى الباب المسدود. إذن، من الدهش أن يُدفع بالمجتمعات العربية إلى البحث، دون جدوى عن الليبرالية. في صفاتها الأصلية.

يعترف صاحبنا بأن تلك المجتمعات قد طبقت الليبرالية وعرفتھا ولكن: «بشكلها المحدود الموقع الخانع [...] إلا أن الليبرالية تجسدت فيها فعلاً وأصبحت منطقها الداخلى»<sup>(٧)</sup>.

كيف سيختار الثالثيون بين الأصل والفرع، بين الليبرالية الأصلية، الليبرالية السلفية، والليبرالية «المقومة» و«الخائنة»؟.

لماذا يفرض عليهم أن يجعلوا من هذه أو من تلك منطقهم الداخلى؟

نعم، عندما يفرضون الليبرالية بكل أشكالها يفرضون ما ليس لهم، ويعتقدون أنه لغيرهم. فلماذا يأخذ عليه العروى استخفافهم بالتراث الليبرالى وهم لم يستوعبوه بعد؟ في نفس الحين، لا يستغرب العروى أن يستهزئ، آخرون بأصالتنا التي استوعبناها (بكيفيات مختلفة، أحياناً بعق، وأخرى سطحيًا).

ولماذا ينصب العروى من بقاء المجال، في حياتنا العامة «مفتوحاً للفكر التقليدى»، مع أنه «متخلف في الوقت حتى عن الفكر الليبرالى ذاته»؟ (ص ١٥).

يظهر أن في هذا الدفاع عن الليبرالية، عن سلفية الليبرالية، تناقضاً مع فرضيات العروى الماركسية (ولو كانت ماركسيته خاصة...).

مهما يكن من أمر، فإن المشروع الليبرالى كان، في بدايته، مشروعاً ثورياً. والمشاريع لا تتحقق إلا على واقع تاريخى وبذهنيات أقوام مهتئين لتحملها. فسيرورة الظواهر الثورية سيرورة مرتبطة بأوضاع مجتمعية إذ كل ثورة تنبع من أرضية خاصة ومعيشة. إن المحتوى الذهنى والسيكولوجى هو ما يميز بين الثورات. بيد أن كل ثورة مهما كان نوعها وجرمها، تميل إلى ألا تنتهى مع حنين إلى مثالية وتعال، معتقدة أن لها رسالة تتجاوز الظروف والأوضاع الحالية. إنها تقاوم الماضى والحاضر معاً وتعالى في تقييم رسالتها حتى يخرجها القلوع عن الممكن ويقربها من عالم الآمال الطوباوية، فيسيطر الخيال على الجامعات كما يسيطر على الأفراد؛ لذلك يمكن أن تؤكد مع نابليون أن «المأساة هي السياسة» لأنها قد تقتر بالتخييل فتجهل حدود الممكن، وتظهر عجز العقل. ومن عجيب مظاهر مأساة الثورة الفرنسية أنها أقرزت الإمبراطور نابليون نفسه..

وبعد مرحلة الحماسة، تدخل الثورة قالب الرتابة اليومية، بماداتها وأعرافها فتبرز حدود الممكن مجلجلة، ويتسرب الشك إلى المشروع.

(٦) العروى، نفس المصدر، ص ١٤.

(٧) العروى، نفس المصدر، ص ١٤.

نعم، حققت الليبرالية ما كان ممكناً، وهاهى أمام الباب الموصود. لم تعد لها أعصاب ثورية؛ فعالياً ما يأتى بعد ليتين المنظر المتحمس الديكتاتور ستالين. إن الديكتاتورية والطوباوية يدخلان، بصفة أو بأخرى، فى كل مشروع من أجل مجتمع أفضل. فالمعقل مجرد قوة استدلالية، وليس فى وسعه أن يوقف الأمل ولا الرغبات، الممكن منها والمستحيل، المرء والمحدث. كما لا يستطيع أن يصمم المشروع عن الفشل.

#### ٤ - الليبرالية طريق يوصل أو لا يوصل:

من / ما يضمن للتأئين نجاح الليبرالية، لو نُقلت إليهم بهذاغيرها، خصوصاً والغرب نفسه يثن من تناقضاتها فى الوقت الحاضر؟

إن للشعوب الحق فى مقاومة كل المشاريع التى وصلت سن اليأس لتبحث عما يفتنى الآمال والإيمان بالتقدم والسعادة؛ لأن فى ذلك محرّضاً على العمل والتضحية. فالليبرالية لم تعد تحمل مغريات للفكر والتخيل، ولا لمعة التأئين (فالمجانسون يسمعون بمحدثهم).

لم يعد الاعتقاد بالتقدم التاريخى الذى ساد القرون الأخيرة، بالغرب، مقبولاً من لدن الأجيال الغربية الحالية. فالتشاؤم واليأس هما السائدان، والشهادات على ذلك كثيرة ومعروفة. يمكن أن نعمل على كتاب لـ (ج. تيبو) «فرنسا المستمرة» (يفتح الميم)<sup>(٨)</sup>. يتحدث المؤلف عن فرنسا التى أصبحت بلا شخصية، أو بشخصية أفرغت من هويتها بعد أن «تأمركت» ثقافتها، ثم أصبحت مستمرة خاضعة خانة للولايات المتحدة. فمخيلة الفرنسيين تخضع لتأثيرات هوليوود، ولذهنية «مفاتيح المستقبل» أى للحساب الإلكتروني. أما الأبحاث العلمية الفرنسية فيقتتها الدولار الأمريكى الذى سيطر أيضاً على ثروات فرنسا عن طريق الشركات المتعددة الجنسية. وفى الحاشية، يوجه المؤلف نداءً لدول أوروبا يحضهم على مقاومة خيوط العنكبوت التى تحيطها بهم الولايات المتحدة، أكثر فأكثر. إنها دعوة إلى الأصالة ضد الضياع فى التأمر.



تخلى الاعتقاد بالتقدم الشامل عن مكانه لفائدة نظريتين إحداهما علمية متشائمة وأخرى تؤمن بتأثير الماضى وفضالية الحاضر فى بناء المستقبل. ربما يكون فى هذه الأخيرة بديل عن المواجه بين مختلف أوجه الحياة المجتمعية والحياة الطبيعية. فمن المنظار الإنسانى، يتأكد أن العالم يسير فى تيه، والأنظمة الحالية كلها تنزى بالدمار، وقليل هم الذين ينظرون بجديّة إلى مأساة اليوم فى شموها وعمقها. بدأ السير بلا أضواء منذ ١٩١٤، وتكتف الظلمة فى حرب ١٩٣٩. ومن ذلك الإبان، والناس يسيرون فراراً من «هورشيمات» أخرى متوقفة، نحو المجهول. فلا الليبرالية، ولا الماركسية، ولا أية منظومة وجّدت، حتى الآن، طرقاً للنجاة. لقد فرقت الصناعة الثقيلة بنيات المجتمعات القديمة، ولم تمكن الإنسانية من معطيات لقيام بنيات أفضل. أضاع الغرب، كما أضاع

الشرق، ما كان يؤسس الانسجام المجتمعي (الأسرة، والتعاونيات الحرفية...) ففقدا معه التفتح الشخصي والجماعي، وباتت أقطاب الحياة تسير على إيقاع التقنيات والتصنيع المتنامي. طفت الفردية والفردانية بين الأفراد وبين الشعوب<sup>(٩)</sup>. كما طغى عدم التفاهم بين الجميع، لم يعد الفرد قادراً على التكيف مع الزمان والمكان؛ لأن الزمان والمكان يفران، يومياً من قبضته فيشعر، أكثر فأكثر، أن أبعاده التأطيرية الطبيعية تنكسر. فلا زمان للحياة كما يوجد، ولا فضاء حيويًا كافياً؛ أما الحاجات فتتمو بلا طعم..

نعم، إن الليبرالية تجسدت في المجتمعات الغربية وأصبحت منطلقها الداخلي. فهي إذن منظار من خلاله تتكوّن رؤية الغرب عن الحياة والموت والطبيعة والعلاقات المجتمعية. فنتطرة العربي إلى الموت مثلاً تؤثر في علاقته بالأموال، وهذه تمكس (فهيّا وتفاعلاً) النظرة التي يكونها عن الحياة والأحياء. إنها رؤية لم تنبثق عن ليبرالية أصبحت «منطقه الداخلي» بل من المسيحية أو الإسلام اللذين كيفاه داخلياً وخارجياً.

ذاك واقع الغربيين، وهذا واقع العرب.

واقع الغربيين يطمحهم ينتنون ثقافياً إلى الإغريق والرومان، ودينيّاً إلى المسيحية، أما العرب فينتنون إلى ثقافة عربية إسلامية تقوم على إنسية مغايرة، وعلى لغة من سلاله ليست هي سلاله لغات الغرب. فالمسيحية وإن كانت من منبع مشرقى، قد تأقلمت في الغرب إلى حد جعلها غربية بالنسبة للأقلية العربية النصرانية التي عملت وتعمل، منذ البداية على أن تحتفظ بمسحيّتها المشرقية.



كثيراً ما نصح طه حسين العرب أن يكونوا أقرباء، وأكد لهم (قبل المتطرين الجدد) أن الطريق الوحيد هو الاقتداء بالغرب، لأن الغرب متقدّم، حضارياً. وما أن الحضارة الغربية الحديثة متأثرة باليونان (وهم قادة الفكر)، لا يذلل للغرب أن يتبنوا الفكر اليوناني، أى أن يدمجوا من حيث بدأ الغرب.

تفترض نظرية طه حسين عالمية التفكير الغربى، وبالتالي عالمية ركيزته الأساسية التي هي الفكر الإغريقى القديم. وفي هذا الافتراض تتأفل عن خلفيات تاريخية للتفكير الإغريقى. كان الإغريق من فطاعة الطبع وفقدان الحنان نسيجاً وحدهم، يحضنون للفرائز بكيفية تسدّ الطرق أمام تسدّل العقل والحوافظ النبيلة<sup>(١٠)</sup>. ولم يكن الرومان أقل فطاعة منهم. لقد تضوا على أمم بكاملها (إبادات جماعية)، وليس (نيرون) بالمثل الوحيد من سفاحيهم.

(٩) فردانية. (E.) Individualism, (L.) individualisme.

أعقد يحيل من الفرد أساس الواقع والقيم، وبالتشارك، تنفّر الأمانة لدى الفرد، والتوفيقية عند الشعوب.

(١٠) انظر: Charles Andler, Les précurseurs de Nietzsche, Paris, Ed. Bossat, 1920.

وعلى العكس، تقوم الإنسية العربية الإسلامية والعربية المسيحية على قيم نوعية تخالف نوعية قيم اليونان والروم.

اختلاف آخر: الإنسية العربية الإسلامية لا تفرّق بين عالم الفكر وعالم القيم، بين الوجدان والوعي، كما أنها لا تفرق بين الوعي السيكولوجي والضمير الأخلاقي، بين الكينونة وبين الفعل. والأفعال مشروطة بنياتها، عند التقييم. لذلك، لا تنسجم الجماهير العربية والإسلامية مع الفكر اليوناني والفكر الروماني لأنها منفصلان عن عالم القيم، ويعتمدان كثيرًا على ثنائيات أُلصقت بالواقع: روح - جسد، فكر - مادة، منتهى - لا منتهى... إنها ثنائيات تجعل الواقع مغلقًا داخل مفاهيم. وبالإضافة إلى ذلك، أن قاعدة النظرة الإغريقية عن العالم والإنسان والمصير تقوم على فلسفة الكائن، في حين أن النظرة الإسلامية العربية تقوم على فلسفة الفعل.

يظهر مما سبق، أن بنيات الذهن الغربي (من حيث تأثير الفكر الإغريقي والأعراف الرومانية) مخالفة لبنيات الذهن العربي (تأثير الإسلام، والمناخ الإبراهيمي على العموم). لذلك، أن الواقع، كما يحياه العرب المسيحيون والعرب المسلمون لن يتغرب إلا بتعنّت وتحت تأثيرات خارجية. لكن اختلاف الذهنيات لا يعنى الانغلاق والقطعية؛ إن الاقتباس بعبادى الإسلاخ عن الشخصية الخاصة وعن الذاكرة التاريخية. إن الالتئاس يتجارب الآخرين، واقتباس مناهج ناجحة لضرورة حضارية. فتكامل التنظيمات الاقتصادية والسياسية لا ينبج إذا هو لم يمزج بالبنيات الخاصة وبالرؤيا الشاملة عن الحياة. وتتضج الحياة بقدر ما تكون المواقف أكثر التزائم بالواقع وبالقيم.



طبعًا، تغيرت الذهنية العربية الإسلامية إلى حدّ ما، منذ أن اصطلمت بالذهنية الغربية وبالتقنيات المعاصرة، خصوصًا ذهنية المتقنين، فوضًا من التكيف مع الأوضاع الجديدة، حصل تحوّل مفاجئ واستلاب. إلا أن وعى الأخطار الناجمة عن هذا النوع من التغير جعل مقاومة الاغتراب الكامل تحتدّ يوميًا، اقتناعًا بأن التغرب الكامل مدعاة للانسلاخ عن كل ما جعل من العربي ما هو. إنها لمخاطرة كبيرة أن تصبح الشعوب شيئًا غير ما هى أصلًا.

تمرّ الشعوب، كالشباب، بمرحلة، وتعيش بقوة لحظات الحاضر. ههنا الأول: المستقبل، أى ما لم يأت بعد، فترة لاحقة. أما الماضي فقد مرّ ولما يئته، ولن ينتهى. بيد أنه ليس حاضرًا. والحاضر المعيش هو نفسه بلا كثافة، وكثيرًا ما يكون حاضر أوهام غير واعية تجعل الشباب ضائعًا فى حضور تحاصره الشعارات؛ لذلك يتعامل الشباب مع الماضي من بعيد، ويظلمون فيها بيمرى:

«ما مضى فات، والمؤمل غيب ولك الساعة التى أنت فيها»

تبلى الأمم من الرشد عندما تتجاوز سنّ المراهقة دون أن تنفصل منها الماضي والأصالة، أى بعد أن تكتنز تجاربها وعبرها وتستلهم منها ما يميزها ويقويها. والأصالة ليست اجترارًا لما مضى، بل ما يمكن الإنسان (الكائن التاريخي) من أن يتعامل عن كينونته وعن كينونة المعاني والرموز

والإشارات التي يبنى عليها محيطه الحيائي، فردًا وجماعات، وغفول الأصالة الكائن البشري الواعي القدرة على التساؤل عن كينونة اللاعنق، وعن كينونة الحرافات والأساطير، كما تجعله يتساءل عن الإنسان سائلًا ومسؤولًا، وعن الإنسان - السؤال.



هذا الكائن السائل والمسؤول والسؤال قوام طبيعيًا، على الحياة يعمل على الحفاظ عليها وتنمية وجوده، فتتراكم لديه التجارب وهو يحاول التكيف مع الظروف في تغيرها الدائم؛ لذلك لا يمكن أن تقدم له تجربة غريبة أو شرقية وحيدة ليستقر عليها استقرارًا أعمى، ولكن لبيارية أو اشتراكية. التجارب تتوالى، ما بين ناجحة وفاشلة. فلا يوجد يقين رياضي في شؤون الإنسان والمجتمع. الكون كله أسرار، والإنسان نقطة التقاء أكثرية تلك الأسرار، فلما فروض محتملة يساندها الواقع، وإما وثوقية يأبأها العقل السليم. فكثيرًا ما نغرق في اقتناعات تجريدية أخلاقية أو فكرولوجية. يقنعنا بعض الفكرولوجيين بوجهة نظرهم، مقيمين برهنتهم على أمثلة من تاريخ مجتمعات أجنبية تخالف تمامًا مكونات مجتمعاتنا. إن الاقتباس والاستيحاء ضرورة مسلم بها، لكن القردة وخيمة أبدًا.



#### ٥ - والآن، ما الليبرالية في علاقاتها بالعالم الثالث؟

هل للثلاثين مصلحة في اغناظها نظامًا نموذجيًا، اقتصاديًا وفكريًا وأخلاقيًا؟

حسب إحصائيات حديثة، إن الولايات المتحدة لا تمثل إلا ٧٪ من سكان العالم، ومع ذلك استهلكته، في الفترة ١٩٦٠ - ١٩٦٩، من المواد أكثر مما استهلكه مجموع شعوب القارات الخمس! تذاير في الولايات المتحدة (حتى بأوروبا، وإن كان بدرجة أقل)، وجماعات في العالم الثالث... ورنات «الدفاع عن حقوق الإنسان» تم الآفاق الدولية!

لا أمل حاليًا، في أن تتحسن مواقف الدول المصنعة من متطلبات وحاجات الثلاثين، عدا في ما إذا رجعت تلك الدول إلى أخلاقياتها السالفة. إذ ذاك سيحصل تحول «كوبرنيكي» داخل القلوب وفي النهنيات، فيبدأ التضامن العالمي من أجل مقاومة التخلف والسنوات العجاف، إذ ذاك ستمشي أكثرية آلام الملايين من شهداء المجاعات ومختلف أنواع الأمراض المدنية. وقساوة الأمية، وإذ ذاك يلجأ التهدير.



ومع ذلك، فإن مواقف الدول المصنعة الكبرى من حاجات ومطالب العالم الثالث، في حوار شمال جنوب تتميز دائمًا بالرفض مع تضامن جماعي للحفاظ على التهدير، والثلاثين يتنون أمام الملايين من شهداء المجاعات، في السنوات العجاف.

وعندما بدأت الدول الثالثة المنتجة للنفط تؤم إنتاجها وتحدد الأثمان بحض إرادتها، كما يفرضه منطق المصالح، قامت قيامة أكبر الدول في العالم تمنع باسم الحقوق المكتسبة (أى باسم

الفق والقوة في مقابل الفقر اللاذع وضعف شوكة الدفاع عن النفس والوطن). ومع كل ذلك، لم تسلم الليبرالية من الزلازل. إنها تواجه في الوقت الحاضر، أزمات وأخطاراً، ولا تدري كيف تتجنبها.

من طبيعة الرأسمالية أنها لا تعيش ولا تنتمش إلا بالنمو، نحو التكديس والتراكم. معياره: المردودية. فالثلاثيون في حسابان الغرب، هم ذاتهم لا يلفتون الاهتمام إلا من منظار المردودية. كميات المواد الخام في بلدانهم، واليد العاملة الرخيصة التي يسخرها الاقتصاد الغربي. بيد أن النمو الطبيعي والضروري لحماية الرأسمالية لا يمكنه أن يتعدى عتبة ماء، وإلا اصطدم. وإن الصدمة لضيفة لا مرد لها، والعتبة لصامدة فلا مخرج للرأسمالية إلا أن تعيد النظر في كيانها وبرامجها، وتبحث عن بنىات وقيم جديدة. إن التغير الاقتصادي لا يوازي الصيرورة التاريخية، لأنه محدود النفس، في حين أن الصيرورة، سير بلا توقف.



على رأس الغلطات النظرية التي ارتكبتها الليبرالية، أنها افترضت توازياً بين نمو الرأسمالية وبين صيرورة التاريخ العام.

أما الغلطة الثانية فسيكولوجية وتاريخية. آمن الليبراليون بأن الإمبراطوريات خالدة، ولن توزعها الطاقة والمواد الخام. فلما فوجئوا بالمصير الجديد، مصير عصر ما بعد الاستعمار، وتكونت كتل تقار في سيطرتهم على الشعوب الضعيفة، ولم يجدوا حلاً لأزمات الطاقة والبطالة اعترضتهم فاجعة. وتضعضعت الموازين التجارية وعمت صراعات مجتمعية بمنف وتقرّد فأصاب الغربيين عصائب جماعى.

ومن جهة أخرى، قد يؤخذ على الليبرالية من وجهة نظر أخلاقية، خطيئة لا تتغفر: لقد احتكرت العلم والإعلام والتكنولوجيا، أى أنها هيمنت على إنتاج الفكر الإنسانى، وأعدمت فيه شموليته، كما هيمنت على خيارات الأراضى. فـ ٩٠٪ من العلماء والتقنيين يشتغلون في الدول الغربية التي تحتكر خبراتهم ولا تتورع عن إغراء الأطر الثانية (هجرة الأدمغة).

هكذا وقعت الليبرالية في سلسلة أخطاء تراكمت بحكم عماها المصاى. فإذا حكمتنا وجهة النظر الأخلاقية، لاحظنا حيفاً جاثراً في تصرفات الاحتكاريين. لقد اقترنت هيمنتهم على ثروات الأرض بإجهاض ما ينبغي أن يتسم به الفكر الإنسانى من شمولية، وأضحى هذا الفكر، تحت ضغط عصابهم، ذا خاصيات ارتكازية تشبه ما تحيل إليه السيكلوجيا المرضية من لحظات «الأزمة» في نمو الكائن البشرى. ومن مظاهر الفكر الاحتكارى للعلم، الضغوط على دول صغرى لتتدخل عن الأبحاث الإلكترونية والنووية، وما شابه ذلك.. لقد تسلط الاحتكار حق على التقدم وحركات الفكر البشرى.

إجرام آخر (مشارك بين الليبرالية والاشتراكية). إجبار كثير من المتقنين والعلماء على العمل



لفائدة المصالح الحربية، على حساب يؤس الثالثين، وحتى على حساب فقراء غريبين، من عاطلين وعجزة ومعتقلين.

صحيح أن الليبراليين أظهروا «حسن الإدارة» فأسهموا في تصنيع بلدان العالم الثالث. لكن، أى نوع هو من التصنيع؟

إنه تصنيع ظاهره فيه الرحمة، وباطنه من قبله المذاب.. لقد احتفظ الغرب بالصناعات الأكثر فائدة، وترك للآخرين الصناعة المتخلفة، ذات الأفق الضيق والتلوث القوي. هكذا يعملون من عالم البؤس مزبلة عالمية. إنها خطيئة أخلاقية أخرى مما يرتكبه الغرب.

حدّ تلك الأوضاع التي تخلفها علاقات الأقوياء بالضعفاء، يصحح اليوم العديد من مفكرى الغرب وعلمائه، المؤمنون منهم وغير المؤمنين، بأن المجتمع الصناعي الليبرالي في أشد الحاجة إلى إنقاذ ومراجعة جذرية. فالعلم والإعلام والتكنولوجيا إرث إنساني، ومن احتكره عدو للإنسانية. ويضيف بعض ساسة الغرب ومفكره أن الإعلام والتكنولوجيا والعلم ليست محايدة، بل تدخل في نسق مدمر لاستغلالها، اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، ولو في غيبة عن الأخلاق. إن الحلّ الكفيل بإنقاذ الإنسانية جمعاء هو التعاون العالمي الذي يرفضه الغرب الليبرالي رفضاً متعاليًا، كما يرفضه الشرق الاشتراكي رفضاً استراتيجيًا. يجب إنقاذ الغرب والشرق من سلمهم المسلح ليتحرر معها العالم أجمع. فلما هذا الإنقاذ، وإسا طوفان عارم<sup>(١١)</sup>.

## ٦ - لماذا طالّت الوقفة مع الليبرالية؟

أولاً: لأنّ مصر النسق الليبرالي غدا مصر إنسانية هذا العصر. فإن استقام ذلك النسق على الطريقة المثل، نجا ونجت معه البشرية، وإن هو ثابر على التنبذ والاحتكار، وعلى التسلّح والتسلّح، كانت الهاوية له ولجميع الناس. وما أدراك ما الهاوية؟ طوفان عارم يشمل كل أثلاث العالم، ولا عاصم منه، للغرب ولا للشرق ولا للعالم الثالث. إن السبيل الوحيد للإنقاذ هو تحالف عالمي، بإخلاص، وقبل أن يفوت الأوان.

ثانياً: لأن اقتصاد الثالثين وسياساتهم الداخلية والخارجية تنبئان مباشرة أو غير مباشرة، ما تقتضيه مصالح الليبرالية العالمية.

ثالثاً: لأن كتاباً عربياً يلحّون على أن تحذو شعوبهم حذو الليبراليين، في كل الأحوال وكيفما كانت الحالات، في حين أن الغرب يسير بسرعة متنامية والعالم الثالث ما زال يتدبّر على الحثو. فلا قدرة للثلاثين على أن يكونوا أكثر من عجلة خامسة للمركب.. إنه وضع ياتس أفضل منه المشى على الأقدام، والسائر يعرف أنها قفصا اللتان تسيران، ويعرف إلى أين يسير. أما التبعة المصماء فتتجه به اتجاه مصر بلا مستقبل.. إيهام في المفاهيم، وإيهام في الطرق، وثالث في الغاية والهدف!

لا يهاجم هذا العرض أى مذهب فى أى ميدان، وإنما يسجل ماهو مشاهد. فالتنقد الذى يوجهه العرب، والثالثيون على العموم، لليبرالية هو فى الحقيقة نقد ذاتي يفرضه البحث عن وعى الذات/النوات فى واقعها الحقيقى وهى تعانيه لتصل إلى التغلب على مصيرها الحق.

#### ٧ - مسئولية المثقفين:

قد أصبحت أكثرية المثقفين العرب بانهيار أمام التكنولوجيا الغربية وتقدم العلوم الطبيعية، فانساقوا إلى تقدير فائق لثراث الغرب ولتصوراته الكونية والأخلاقية، قديمها وحديثها، إنهم يتبنون تنمية الغرب عن اختيار وباقتضار، على اعتبار أن الغرب هو منشئ «الحضارة». لذلك لا يمكن أن يكون ماضيه ونظرياته إلا النموذج الأول، والحل الحاسم. فعلىنا لتتحضر وتتغلب على التخلف أن نتغرب كلياً.

يتناسى أولئك الفكرولوجيون العرب أن الاغتراب = (الاندماج الكلى فى الغرب) انفصال عن أهلهم فى أوطانهم، فيمسى شأنهم شأن الغراب الذى أراد تقليد الحجلة.

أغرب ما فى التغريب والتغرب وما يتبعها من اغتراب وغربة، هو أن المنظرين المتغربين يتهمون بـ «الرجعية» كل من ينادى بتنقية التراث القومى وغربلته لتوظيفه فى الحاضر، وكل من يقاوم حتى لا يبقى العرب والمسلمون مجرد ذيل الأمريكاليات والفكرولوجيات الأجنبية.

وما يلاحظ، فى بعض الحالات، أن الفكر العربى المنبهر بالغرب، لا يتوق إلى حوار يتجاوز منهجية الثنائيات (الأزواج) التى حولتها المادة إلى وثوقية رغم أن المثقفين الغربيين تجاوزوها. إنها ثنائيات يتناقض فيها الطرفان، داخل نظام يرتب العلوم والتفكير ترتيباً قاراً. فبالممارسات الرتيبة، انحط التفكير إلى أن اضمحلت المقاييس وبات استغلال البعد العلمى يتسم بالفوغائية. فبعد أن قبل ذلك المتغربون، انزلقوا إلى تفضيل التقنيات والطبييعات على الإنسانيات: فعلوم الطبيعة وحدها «دقيقة» و «موضوعية» وقابلة «للتجربة» المخبرية والعقلنية، أما علوم الإنسان فيجب رفضها<sup>(١٢)</sup>.

فهل الكون يحتمل على الطبيعة بظاهراتها وقوانينها فحسب؟  
ومن الذى يلاحظ ويرصد تلك البظاهرات ويحللها، ويستنتج قوانينها، وينظمها وينظرها أليس الإنسان؟

أيموز تجاهل الإنسان الذى يصنع المعرفة، ويتتبعها، ويجربها ويعقلنها؟ ومتى كانت الدقة والمقننة تأنيان من معطيات الطبيعة لا من تأمل العقل البشرى فى تلك المعطيات؟

ولأية غاية يصنع الإنسان علم / علوم الطبيعة؟

لقد تجاوز علماء الغرب تفضيل العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية لأنه مفارقة تنسى أهداف

(١٢) لكن المستعربين من المثقفين العرب يقولون هذا الاتجاه.

العلوم عامة، أى التعرف على الإنسانية وتنمية سيطرتها في الكون.

فالتفضيل السابق لدى العرب انسياق مع ذرائعية تنافضى عن واقع المعرفة ومشاريعها. فالأمريكيون (أصحاب النظرية البرغماتية) هم أكثر المتعلقين بعلوم الإنسان (السيكولوجيا، والموسولوجيا، والجماولوجيا، والأنثروبولوجيا..).

فعاليًا إن المشكل بالنسبة للمثقف، هو : ماذا يمكن أن أعرف؟

تجيب الإستيمولوجيا الحديثة: يجب أن ترفض الوثوقية، وألا تعطى الفرصة لأى ميدان من ميادين المعرفة أن ييسط سلطويته على فكره، أو أن تبقى تحجر المنولوجات والشعارات. فليس في الحياة نماذج ومعايير قارة، بل كل يوم يتبدل الواقع، في عناق مع الصيرورة، فتتغير الحاجات والرغبات والميول.

إن المثقف العربي أحد رجلين: ترائى متعلق بأض في ذاته، يدافع عنه تحديًا ويحرسه بحساسية حراس المقابر، فوضًا عن أن يقوم بدور البستاني يسقى الجنود، ويشدب الأغصان، ويقلب الأرض ليزرع فيها حبوبًا ترقبًا للمستقبل، يقوم بأفعال تشبه ما يقوم به حارس المقبرة الذى لا يرى إلا الموتى ومشيى الموتى في حين البستاني يقطع أزهارًا وفواكه، حسب ما بذل من جهود على اختلاف الفصول.

أما المثقف العربي الثانى فيرفض التراث باسم الفعالية والتطبيق العملى، (البراكسيس)<sup>(١٣)</sup>، ولا يريد أن يترك الأحداث تفاجئه، لكنه يجعل كل شيء يتحور حول التاريخ، وقد أصبحت للتاريخ شفافية وقديسية خاصة. فكما أن التراقي المنطق على بقايا من الماضى شغوفًا بعبادة التراث لذاته كذلك المبالغة في تقدير دور التاريخ وحتميته تنتهى، أخيرًا إلى تصور أسطورى للتاريخ. فإلى جانب الاعتقاد بطلقية العقل، نجدنا أمام مطلقية التاريخ، وعلى هاتين المطلقتين نخطط المستقبل، في غيبة عن تاريخنا المعيشى الواقعى الذى يتقلب فيه المصير العربى.



يحول الفرد الهنيات الموضوعية التى يعانى ضغفلها إلى بنيات معرفية منجدة مع بنية ذهنه؛ ولذلك يقدر على الفعل، كما يقدر على اتخاذ المبادرات وتصدر عنه مفاجآت، بل حتى حماقات، مما يحدث أكثر من فقرة في حتمية التاريخ.

إن قديسية التاريخ تصادى واقعية التطور. والتطور ينتج عن عوامل متشعبة، بعضها داخل وبعضها خارجى، وكلها تتفاعل فيما بينها، في حين أن الضموض الذى يغلف كثيرًا من تلك العوامل يجعل بعض الظواهر تخضع للمفاجأة والمصادفة. فمن العبث محاولة تقليص تلك العوامل في عامل

(١٣) Paradox = في الأصل: عمل / ضاللة

غدا اللظ عند ملركس على الخصوص، فهو ما له علاقة ماسة بالانفصال الجماعية (الاقتصادية، والتقنية والمجتمعية) حيث يجعل منها أساس الفكر النظرى ومعاره. لذا، من أراد أن يحكم على فكرولوجيا فليحلل براكسيته.

واحد، أو تناسي تفاعل العناصر والظواهر الدينية، الاقتصادية والسياسية.. هذا ما يؤكد بيولوجيا ما بعد داروين، ولن يستطيع اليوم باحث أن يدرس مجتمعاً ما دون الأخذ بعين الاعتبار ما وصلت إليه البيولوجيا.

يمكن أن نعبر عن بعض العوامل الداخلية، بالخصائص التاريخية المميزة لهذا الشعب أو ذاك. فما هي تلك العوامل بالنسبة للعرب؟

هنا نعاور: أنموذج النموذج الذي يجسد تلك الميزات هو ما يمثل الكندي وابن رشد وابن الهيثم، وابن الهيثم والأصوليون.. أم امرؤ القيس وعنترة وتابط شرًا...

إن اختيار النموذج هو الذي يحدد للإرادة الوجهة التي تتولاها. وعندما نختر، نكون مضطرين إلى طرح تساؤل آخر:

ذلك النموذج الذي تفصلنا عنه أزمنة إلى أي حد يمكن استثماره، فعليا، في الحاضر لبناء مستقبل قمين بمواجهة التلخف؟

وما هي المنهجية التي أعدت للتكيف مع مقتضيات العصر؟ يضع محمد عابد الجابري سؤالا مماثلاً يجعل منه السؤال المركزي في إشكالية الفكر العربي المعاصر: «كيف بنى ثقافتنا المستقبلية؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟»<sup>(١٤)</sup>.

على هذا السؤال يقترح محمد عابد الجابري ثلاثة أجوبة محتملة، يوحى بها سؤاله نفسه، وكلها قائمة الآن بالفعل:

- قراءة المستقبل بواسطة الماضي (إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الفكري على الماضي).

- قراءة الماضي بواسطة الحاضر والمستقبل. (إنها سلفية دينية ترفض التقليد وتدعو للرجوع إلى الأصول، مع إلقاء كل التراث المعرفي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط والعمل على بناء فهم جديد للإسلام يجعله معاصراً للقرن العشرين).

- قراءة توفيقية تأخذ عن الماضي ما يفيد في الحاضر والمستقبل بصورة لا تقطع صلتنا بالماضي. (إنها قراءة انتقائية تقوم على التراث العربي الإسلامي ومن الفكر الغربي الحديث والمعاصر).



القراءة الانتقائية أبعدى نفعاً بأنها تقوم على شبكة رموز ذات جذور في الفهنية العربية (هي أساس الأرضية التاريخية، الأصالة)، وفي نفس الآن، تبقى مفتوحة على مطبات الغرب المعاصر. ذلك اتجاه يدمم الشعور بالقرية ويقى من الاغتراب، إلا أنه يتطلب جهوداً أكثر من الاتجاهات الأخرى الأحادية (إمّا... وإسّا...) فيه يمكن تجاوز الإثنية والتثنائيات الوتوقية.

(١٤) الجابري، على هامش ندوة ابن رشد الحرر الثقافي ٧٨/٥/٧ الدار البيضاء.

وهذا موقف لا يعادى الغرب أو الحضارة المعاصرة، بل إنه موقف تفرضه الموضوعية والفعالية. فنحن لا نتعلق بتراث وماض وأصالة لذاتنا، أو لأنها عربية. إننا نؤكد مع الحديث النبوي: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من مات على عصبية، وليس منها من قاتل عن عصبية»؟

فرفض الاغتراب ليس رجعية، كما أن الدعوة إلى الأصالة ليست شوفينية. الغاية هي مقاومة الاغتراب أى شنّ حرب على الاستلاب قبل فوات الأوان، إنه موقف من الإبحار بلا زاد أو رصيد، في اتجاه المجهول. فيفضل جهود وحكمة ميتسوهيتو Mitsuhito، هضم اليابانيون التكنولوجيا الغربية والعلوم المعاصرة، ومع ذلك حافظوا على أصالتهم، دون شعور بركب الدونية.

نعم، إن وضعا في حضارة اليوم غير محدد الاتجاه. كلنا واقفون في مفترق الطرق. فالحاجة الملحة عند كل الثالثين أن يوجد من بينهم أمثال ميتسوهيتو ليخططوا للمسيرة ويقودوا الرحلة. إنهم ليسوا في حاجة إلى تجريدات فكرولوجية ترسم بكل ألوان الحبر، طبقات حالكة بعضها فوق بعض، تغطي كفافها كل الأبعاد حتى لا يكاد أصحابها أنفسهم التعرف عليها وتبينها، في واضحة النهار. فلا رحلة في الأصالة إلا بأقدام ثابتة، ولا رحلة في المعاصرة إلا بوضوح وضمانات. فمن الحكمة أن يقوم الثالثون بالرحلتين معا، وبتأن، ويصدق في الرؤية والغاية، نحو أصالتهم كما هي ونحو المعاصرة. إن الرحلة الأخيرة تمر بالغرب، الغرب - الثقافة - التنظيم - الجدية في العمل، غرب المصرية والمعاصرة، لا الغرب قصد الهيام في موضة التفرغ والغريبة. ولتحقق الرحلتان بقيتهما، على الراحلين أن يحملوا حقبة الهوية الفلقة، هُوتهم كما هي. فالطيف والظل لا يسافران. إن الذى يسافر هو من يقول «أنا» و«أنت» ويقال عنه «هو». إنه ناقل تاريخ، ملء أو تافه، ولكنه ماضى تحارب إنسانية وحكمة وذاكرة. إنه خلاصة أحزان وأفعال وانفعالات. ومن قال «فعلت» كذا، أثبت هوية فاعلة وهى أصل الفعل والمسؤولية، وأثبت ذاتا متأصلة في عوائد وأعراف وأرض. الأصالة ليست تخلفا، كما أنها ليست امتيازًا، وإنما واقع، واقع ذوات وشعوب.

كذلك المعاصر، إنها تمرى الذوات، فـ «عصرى» لا يعادل «تقدمى» أو «تطورى»... إنه وصف لوضعا ككائنات تحيا في الزمان، تنافى تعاقب الأزمان في لحظاتها المتلاحقة المتدرجة أبداً حتى لا تغدو اللحظة تتقادم. فلا ديومة، وإنما هى الصيرورة، ولا وقوف، بل هى الحركة المتصلة والتصير الدائم. ذاك مصير الحياة ومصير الأحياء. فكما أن الأصالة تسكن كينونتنا، كذلك المعاصرة تدخل في نسج الحياة، حياتنا، بوصفنا في تشخص مستمر.



تحارب الأصالة باسم المعاصرة. ومن أطلّ على المعاصر، كما يفهمها بعض الفكرولوجيين العرب وجدها بلا أرضية، تطفو في سحب لا شرقية ولا غربية، غريبة عن مناخها الطبيعي، لا تأتى بقرار أو استقرار. ويحللون ضرورة المعاصرة بضرورة التصير، ويفسرون التصير بضرورة تحمل الدور التاريخي للمعاصرة...! حلقة مفرغة! بيد أنها نتيجة «معقولة» في منطق منظومة تتطلق، مبدئياً، من

إعدام الأصالة (الأصالة كـ «عائق» في طريق التقدمية). كل ذلك احتراماً «للتجريبية». وما أدراك ما تجريبيتهم التي تززع حولها، بكامل الإفراط، الريب والتشاؤم؟

فبتلك التجريبية وأخواتها (الموضوعية والوضعية، والتاريخانية والتقدمية المتحركة)، نجح أولئك الفكرولوجيون في حمل كثير من الشبان العرب على الشك في صلاحية تراثهم وماضى أجدادهم، ومن ثمة دفعوا بهم إلى أن يتساءلوا عن صلاحية قيمهم وحقيقة الكرامة والإنسانية لدى كل شخص... بهذا الخراب المعنوي يفقد الشباب الثقة بالنفس، ويودع طاقاته في عوالم الا - معنى والا - فعل. لكن الشك الذي زرعه تلك الفكرولوجيات السلبية، هو نفسه مرفوض ما دام قد اتخذناه مصادرةً لا منهجاً. إنه مطالب بأن يثبت قاعدة وجوده كأطروحة، كما هو ملزم بأن يبرر وجوه كمرحلة / علمية تتجاوز تلك الأطروحة. فالفعل النقدي الحق حكم يصدر عن اقتناع ويعمل على أن يسمى مقتعاً. فعل الناقد، عن طريق الشك المنهجي / شك منهجي، أن يقنعنا بأن اقتناعه وميله لإقناعنا يقومان على يقين ثابت. وحتى عندما يفندو التائب مسلماً به يواجهنا سؤال:

ما مصدر ذلك اليقين؟

أجيده الناقد في كينونته أم في الصورة التي يكونها عن نفسه؟ أجيده في ذوق الساعة، في ما تفرضه الظروف من معايير و «موضة»؟ أم أن مصدر اليقين في الصورة التي يفترض الناقد أنها لدى الآخرين عنه؟

المصلح العربي المعاصر أحد رجلين: واحد ينقل لنا الغرب القدوة كما هو، وثاني يأخذ عن الغرب ما يريد أن يطبقه على أوضاعنا، فينتج عن الموقفين تصوير للتخلف واستدعاء لماضٍ مندثر. يبقى أن يقوم رجل ثالث ينجز فكرولوجيا متصلة بالواقع العربي وبحاجياته الملحة. فالمبشرون بالليبرالية يتناسون أرضيتها بقدر ما يتناسون أرضية الأصالة العربية (بزاياها وعيوبها). فعل الفكرولوجيات الثالثة أن تكون حواراً أكثر منها خطاباً، وعلى الفكرولوجيين أن يجددوا عينات محاورهم.

وللحوار مستويان، كلاهما على درجات.

المستوى الأول يجوز أن نسميه بملوغ متعدد الأصوات، به نحاول، نحن الثالين معرفة:

ما نحن، ومن نحن؟

ماذا كنا؟

ماذا نريد؟

أما في المستوى الثاني، فالمحاور هو الغرب، بكل ثقله المعرفي والعلمي والتكنولوجي، وبكل شره وتعاظمه وشوقياته.

ولا بد أن يجري الحواران بتأن، ألا يشرع في الواحد دون الآخر، فلن يستطيع أن يتحداه مع الغرب من لا يحسن، مسبقاً، الحديث عن نفسه وأهله، ولن يعطى أحكاماً واقعية عن نفسه من لا

يعرف شيئاً عن الغير للموازنة وتقييم النقصان لتقوية، والحوار الأول طبيعتان، أو على الأصح وظفتان: استطلاع استقرائي، ونقد ذاتي. إنها بتعبير طبي، مرحلة تشخيص.

أما الحوار الثاني فيمكن أن نطلق عليه مرحلة الترميم والعلاج. إنه مرحلة فيها نتعلم طرق البحث عن الذات وعن ميزات الغير لاستيعابها، وعن كل عنصر خصيب لثمينا الفردية والجماعية، إعلامياً، ومعرفياً وتقنياً.

### وأخيراً

قد يلاحظ علينا البعض أن هذه الصفحات تأخذ بآراء من الغرب وتستدل بكتاب غربيين، عند كثير من المواقف، في حين أنها تتخذ بالاعترا ب. القضية هي أن نختار ما ينمي ثقافتنا ونُهج تفكيرنا، دون استلاب وتكبر لواقعنا ولتراثنا.

الغريب أن من يتذكرون لذلك الواقع ولذلك التراث كمن يدافعون عنها، لم يجدوا بعد أسلوباً للافتتاح بهذه الوجهة أو تلك. فالمدافع يستعمل منطق العواطف، وأحياناً عنفاً في التشهير بالخصوم. أما هؤلاء، فيستطيعون السخرية، في تعال، وبأسلوب التجريد. فلا تُقبل للأول حجة لأن منهجيته وعنفة يتفران. أما الآخرون فمن كثرة ما يبالغون في التجريد يعمون المفاهيم، وبالتصميم تقتلط المواقف نفسها، لأن فرضي التعبير وتفكك أنسجة التواصل تفقد الخطاطب تماسكه المنطقي. وإن تضارب التأويلات للمفاهيم بإضمار المعاني أو بنفخها فوق الحد الممكن، يحدث سوء التفاهم.



أعطى القسم السابق نماذج من المفاهيم المهمة التي تسود التفكير العربي المعاصر، مظهرًا ما للإجهام من قوة تكبح اللذنيات البشرية، حضارياً ومصرياً.

وبالرغم من كون المفاهيم الثلاثة التي تعرض لها العرض (واقع [١]، فكرولوجيا [٢]، قومية [٣]) لا يجمعها حقل دلالي واحد، وليست من نفس الجذر اللغوي، وصل بنا التحليل، من جهة إلى تضاف [١] مع [٢] ومع [٣]، ومن جهة أخرى، إلى تنافر بين [٢] و [٣].

ومن الملاحظ أن معامل التضاف يساوي، هنا، معامل التنافر، يعني أن واقع مفهوم متضاد / مرتبط بمفهوم فكرولوجيا، وكذلك بمفهوم قومية. ومقدار هذا الترابط هو مقدار ما يبعد مفهوم فكرولوجيا عن مفهوم قومية، إنها لا ينسجمان بل يتناقضان.

تلك نتيجة أولى. وترتب عنها ما يلي:

- نسبية الواقع تقتضي نسبية مضايته [٢] و [٣].
- إذا اتضح في الذهن، عدم مطلعية الفكرولوجيات في مختلف معاني فكرولوجيا، استخرجنا ضرورة التسامح.
- إذا تفرقت نسبية القوميات، تجلّت للجميع عيشة الشوفينيات.

أما النتيجة الثانية فهي أن السليبيات هي أيضًا من مشمولات الواقع:

- الواقع ليس مجرد إيجابيات.

- الواقع ليس مرادفًا لمقلاتية محض.

- من ينتقد نظامًا اقتصاديًا أو سياسيًا ما، أو أية فكرولوجيا، لا ينتقد المنظومة برمتها؛ إذ لكل نسق تجارب تترى التجربة الإنسانية والصيرورة التاريخية.

- الأخطاء والسليبيات في التقدم الحضاري، على اختلاف الميادين، ليست أقل قيمة من الصواب والإيجابيات؛ لأن الحلول الصائبة مرحلة من مراحل البحث، قد تكون منذ التجربة الأولى أو في التجربة المائة مثلاً.

- كل تجربة، كيفما كانت نتائجها، كسب للمعرفة.

من التجارب الحاسمة في التاريخ البشري، التسق الليبرالي. حاول العرض، من وجهة نظر ثالثة - عربي، أن يحلل ما يعترى الليبرالية من أزمات، إسهامًا في البحث عن بديل. إن مصير العرب حلقة من سلسلة مصائر. فمواجهة التخلف تفرض على مجموع الثالبيين أن يتعرفوا على أوضاعهم، بكامل الوضوح والدقة ليميزوا فيها بين ما يرجع إليهم بالذات، وما هو نتيجة ترابطهم التاريخي بأنظمة أمم غير ثالثة، خصوصًا الأمم صاحبة الحل والعقد في العالم.

لكن، يجب أن نفرق بين التعرف على الغرب والانبهار بحاضر الغرب، بل وحتى بماضيه انبهارًا ينتهي باستلاب كل، تغربًا واغترابًا.



القسم الثاني  
تمطيط ، أو تقليص

«إذا هجمت قوّة الابتكار توقفت اللغة عن مسيرها، وفي الوقوف  
التقهقر»

جيران خليل جيران

## الفصل الأول

### مفاهيم إجرائية توحى بأحلام

بعد «واقع» و «قومية» و «فكرولوجيا» و «غربة» وما شابهها في الفموض، ستكون وقفنا مع مفاهيم مبهمة أخرى تؤثر هي كذلك في تبييد القوة الحية الخلاقة، وتلأ الخ تعابير لم تضم دقة ولم تستسخ تحديداً وصقلاً. إنه تناذر (أعراض مرضية ملازمة للتخلف) ذو رواسب عميقة تدفع أحياناً إلى مواقف متوعكة إزاء قضايا فكرولوجية وإزاء الإرادة الثبوتية إلى المبادرات.

سيتعرض هذا الفصل لنماذج من تلك المفاهيم الكثيرة الاستعمال والتي بقدر ما يزداد تداولها بقدر ما يزداد الاهتزاز في مضامينها. فلا غرابة أن ينساب في الذهن العربي، من جراء ذلك، شعور غامض بالاستلاب والاعتراب. إنه شعور يمزق لكونه لم يتغلب على الصدمات التي يتلقاها يومياً من أوضاع التخلف، وليست له لغة مرنة للتصير، موضوعياً وبدقة، عن تلك الأوضاع.



المتوقع، قبلئذ، أنه لا بدّ للألفاظ الأساسية أن تمتاز بالدقة التامة. غير أن العكس هو الذي حصل. فقد شاعت، ولكن لم يعد لمعانيها الكلية إلا دلالات تتمطط حيناً حتى تشمل سلسلة طويلة من المعاني، وتتقلص حيناً حتى تكاد لا تقي بأى شيء بارز المعالم، إن لم تجمد فيها دلّت عليه في المجاهلية أو عصر من العصور الماضية. عن ذلك تكونت مفاهيم أفرغت من محتوياتها الإجرائية، فضلت السبيل إلى الوعي. كل واحد يفهمها حسب هواه لأنها غير محددة تحديداً كافياً، حتى عند المفكرين المرموقين أنفسهم، كما سنرى.

### ١ - شعب

(أ) «شعب» أم شعبية؟

عندما يتحدث توفيق الحكيم مثلاً، عن الشعب، في «عودة الوعي»، يقلص معناه ويحصره في مجموعة المؤبجدين (وهم الأقلية بالنسبة للأميين). فلقد اندمجت يرد كشف الحقائق عن الماضي القريب:

«إن المهم هو أن يعرف الشعب حقيقة المرض حتى يجد العلاج المناسب، وحتى يتجنب الاستمرار في حالة المرض إلى أجيال»<sup>(١)</sup>.

(١) عبد الله المصطفى، هؤلاء يتولون في السياسة والأدب، دار الهلال، القاهرة، ص ١٢.

ف «الشعب» عليه أن يعرف المرض، وعليه أن يجد العلاج..  
 فمضى استطاع مريض (وفى نفس الوقت آسى، وجاهل) أن يعالج نفسه؟  
 وأين كان المفكرون الكبار حين بدأ المرض؟  
 لقد لأنوا بالسكوت. تقاعس الطبيب ونام، ثم لم يستيقظ إلا بعد أن تفاحش المرض. إن  
 الصفات الطبية لا تقيد إذا جاءت بعد نوات الأوان:  
 «فلذا تمّ المزم حقاً على كشف المرض. [ونضيف نحن: شريطة أن يكون في الوقت المناسب]  
 فإن المريض نفسه [أى الشعب] سيرفع الطريق»<sup>(١)</sup>.  
 هذه المعرفة، أتحصل بالوحى أم بالمصادفة؟

الجواب مهرون بتحديد سبل الخلاص التى يخرج بها الشعب من تحلقه الذهني والبدني ليصبح  
 قادراً على السير بقتامين سليمتين، صالحتين للسير المأمون.  
 يرى توفيق الحكيم أن الطريق الصالح المأمون هو طريق «الديمقراطية». إلا أنه يتحدث عن  
 الديمقراطية كما لو كانت مبلورة في أنحان «الشعب». من باب السياء فوقنا، يترك الأستاذ الحكيم  
 معاني «الديمقراطية» معلقة، مثلها كمثل متضايقاتها، وهو شعب. لقد بقى يطفو على سطح التعموض،  
 دون تمسيد. فالذى يتحدث عن «ابن» وهو لا يعرف معنى متضايقاته «أب» كمن يشتري اللجام  
 قبل أن يعرف معنى «حصان»، أى الحيوان الذى سيُجَم.



رقد «الشعب» العربى طويلاً على فراش لا يسمح له فيه بالحركة، فكيف يقفز عنه فجأة ليسير  
 إلى الديمقراطية الحق، وهو لا يعرف موقعه بالضبط على الخريطة الفكرية، وحتى على الخريطة  
 الجغرافية والتاريخية؟

سلب كل حقوقه، وحتى حق الحديث عنها. فمضى سيسمح له أن يبدى رأيه؟  
 ينوب الآخرون عنه، وفى غيبته، وبلا تفويض أو وكالة. يكفى أنه ينتج ويسكت، فالآخرون  
 يستهلكون ويتكلمون بتذير.. إن الشعب مبعث عن ميادين الاستشارة والرأى والمسئولية، مغلوب  
 على أمره، يعيش فى مستودع النسيات لا يخرج إلا عندما يراد له ذلك، فتخرج معه الشاعرات هى  
 أيضاً. إذ ذاك ترن فى الأذان لوقت ما، ألفاظ جوفاء مثل «ديمقراطية» و «حرية» و «مساواة»  
 و «أخوة» و «عدالة»..

كم تكرر تجارب الشعب مع الشعارات ودغذغة العواطف والمزقات المعنوية حتى ضاعت منه  
 الثقة فى قيادة النخبة المثقفة!

مضى سيخرج المثقفون العرب من عالمهم الأسطورى المذهار ليدخلوا عالم واقع شعوبهم؟

وسواء أكانت توعية الشعب فرضاً على المثقفين أو على الأجهزة الرسمية لتستثمر كل الطاقات الحام الشعبية، فإن المثقفين قد أخفقوا في تمكين الجماهير العربية من حقها في الأبجدية والتوعية والشعور بالكرامة. فمن الضروري أن يحى المثقفون أنهم لم يؤدوا رسالتهم كما يقتضيه الواجب. إنهم في ورطة ويورطون معهم كل الشعوب العربية. وما التخليف بضئيل أو يخفى إلا على الذين طمست الكبرياء والمكابرة أبصارهم.

فقبل مطالبة الشعب «بان...» و «أن...»، على المثقفين أن يطلبوا معه وله بالحقوقي وأن يجعلوه معها وعياً مكافئاً. إن الديمقراطية الحق هي ما يفتح أمام الشعب سبل الوعي بالكرامة والمسئولية بكامل الإدراك حتى لا تبقى هوة بين المواطن وبين السلطات، ويصبح المثقف من الشعب، ومع الشعب يعيش. ويلزم عن هذه القولة: يجب أن يكون الشعب مثقفاً، ولا تخلف بعد ذلك.



هل سیرتنا ستغير مسیرتنا، أم الداء عضال أكثر مما نتخيل؟

«إن المجتمعات الإنسانية تتطور عن طريق المثقفين أو النخبة منهم، فهم الذين يحملون في أنفسهم ما يمكن أن نسميه باسم «الخيال الحضاري» حيث تكون عندهم صورة جديدة للمجتمع غير الصورة القائمة وهم يعملون دائماً على تحقيق هذه الصورة في بلدهم، إذا أتاحت لهم الفرصة المناسبة»<sup>(٣)</sup>.

إننا مثقفون مع رجاء النقاش، ما عدا نقطة واحدة، وهي ما جاء في آخر الفقرة «إذا أتاحت لهم الفرصة المناسبة». وإلى أن تتاح الفرصة، ماذا يجب على «النخبة» أن تفعل؟

إن دور المثقفين الأساسي هو أن يخلقوا الفرص، وأن يجعلوها «مناسبة». فالشعوب العربية الجاهلة غير قادرة، حالياً، على أن تخلق تلك الفرصة المناسبة ولن يخلقها المثقفون لأنهم ينتظرون من يتحسها لهم ويجعلها مناسبة!

مضى تتلظى إذن المسيرة نحو تحقيق صور الخيال الحضاري؟

عندما.. «تحقق الديمقراطية»!

فلا خروج من الدور والتسلسل من توقف الشيء على ما يتوقف عليه... وكأن مهمة المثقف العربي محكوم عليها أن تأتي بعد فوات الأوان. و «عودة الوعي» لا تجر معها إلا انحصار والغضب والتأسى على الفرص الضائعة، ولات ساعة مندم.. الوعي إذا لم يكن حاضراً عند الحاجة وفعالاً كيف يعود؟

إن «العودة» تثبت أن تحقيقاً سابقاً للوعي قد تم.



يعتقد الأستاذ إبراهيم مذكور أن الدواء الناجع لتأخر الشعوب العربية هو:  
 «أن نرجو الله أن تحل مشكلتنا السياسية والعسكرية لكي نفرغ لهذه المهمة ونعلنها حرباً  
 شعواء على الجهل والامية والتخلف»<sup>(٤)</sup>.

من الواجب ألا يترك المثقفون للسياسيين والعسكريين المجال فارغاً لكي يقوموا بمهامهم أولاً،  
 ثم بعد أن ينتهوا (ومتى ينتهون؟) يحاول المفكرون محاربة الجهل والتخلف وهما مرتبطان بزواج  
 شرعي لا ينفصم. يؤكد التاريخ أن الفكر الإنساني لم يكن يعي الأشياء والظواهر طبقاً لواقعها، بل  
 من خلال نسقه الأسطوري والعقائدي وتصورات الذاتية لذاته. ذلك هو الماضي الفكرولوجي للعلم،  
 أما نزوع العقل نحو التحرر منه فيمثل القاعدة الأولى في بناء الفكر العلمي وهو يقامر في فهم  
 الكون واستخراج قوانينه. فمن الضروري أن لا تأتى العربية قبل الحصان، أى ألا نعدّ السبب  
 نتيجة والنتيجة سبباً: فالثقافة المكافحة وحدها قادرة على أن تقوّم الانحرافات السياسية  
 والعسكرية. إن شعباً أمياً وجاهلاً ومريضاً، شعب متخلف لا تحل مشاكله السياسية والعسكرية.  
 فالقوات الشعبية هي الأرضية لكل عمل سياسى أو حربى. لذلك يجب أن لا تتخذ الحرب مع  
 إسرائيل ذريعة لترك الشعب يتخبط في غمطه العميق.

- ومن يدرى متى تنتهى الوضعية السياسية العربية هذه؟

- وعلى من يعتمد الساسة والضباط الكبار لحوض المارك المصيرية أو لبناء السلم؟ فالمعارك  
 لا تريح على الجهات الخارجية إذا كانت الجهة الداخلية غير معبأة، مادياً ومجتمعيًا ومعنويًا. وتلك  
 التبعة هي مهمة المثقف.

يوصى بعض المفكرين بألا تترك شئون الحرب والسلم للعسكريين لأنها قضية مهمة جداً،  
 وتقول بدورنا، إن مشاكلنا السياسية هي أيضاً مهمة، فعلينا ألا نتركها بين أيدي السياسيين وحدهم  
 بل لابد من تدخل المثقفين العرب في كل شئون شعوبهم وإلا خانوا الرسالة وذهبت الثقافة جفاءً  
 كالزبد. إن استثمار الكفاءات الثقافية:

«ثروة بشرية لا تقلّ عن الثروات المادية المختلفة، إن لم تكن أهمها»<sup>(٥)</sup>.



يقيناً إن الأستاذ الرئيس مذكور محقّ في تقييمه للكفاءات العلمية، فالمعرفة هي السبيل الذي  
 أخذت به الأمم الناهضة. فمسئولية المثقفين أن يراعوا الواقع ويحترموا الحقيقة. وليس للثقافة  
 موضوع واحد أحد محدد، بل لها هوم وقضايا هي هوم وقضايا الإنسان المعاصر والمواطن. ومن هنا  
 كانت الثقافة معلومات وكفاحاً، معرفة وتجارب والتزاماً. فبدون التزام في كل الميادين، تبقى الثقافة  
 مخفّراً، سراباً وأحلاماً لا تقى مضطراً من جوع ولا تشبع حرماننا الحضارى. تلتزم الثقافة بقضايا

(٤) عبد المال الحامصي، الكتاب المذكور سابقاً، ص ٤٦.

(٥) إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص ٤٠.

الشعوب عندما تصل سن الرشد. فماذا يرجى من مثقف لا يكافح ولا يبتك بالشعب، كما هو حال جلّ المثقفين العرب؟ إنهم يظنون أن شهاداتهم الجامعية وأقوالهم وصفاتهم السحرية كفيلة بذاتها لتغير الأوضاع، فيفرغون فائض نخبويتهم في أساليب حلزونية وتجريدية ينتج عنها تفكير يتشعب شططاً وحذقة. إنها لا مبالاة لا تحرك شعوراً، ولا تنشط إرادات أو توعى مسئولية، وإنما تهزّ أعاصيباً وتلوحها بعنف.

يعترف إبراهيم مذكور بأنه، سواء أكان:

«التعليم فرضاً على الدولة وحقاً للأفراد أم استثماراً نزيده به إمكاناتنا، فنحن لم نؤد رسالته على وجهها حتى الآن»<sup>(٦)</sup>.

ولماذا لم نؤد رسالة التعليم والتثقيف؟

لا يؤدّ إبراهيم مذكور وضع النقط على الحروف، فـ«الفاهم يفهم» بل يكفى بأن يقرب الواقع ويهتم دون أن يمين المسئوليات بالنسبة للفئات المختلفة، وإنما يرجو من الله: «أن نحل مشكلتنا السياسية والعسكرية لكي نتفرغ لهذه المهمة».

حقاً، إن المشكل السياسي والعسكري يستند بأغلب الطاقات البشرية والمالية والمادية. لكن، أيمن تصوّر حل لورطة الحرب ومأساها قبل القيام بتعليم الشعب وتعميم التعليم؟

فمن الصعب أن نطعن حرباً شعواء على التخلف بعد حرب الاستنزاف على معنوية الشعب وعلى حدود البلاد إن المحاربين من أجل تحرير الوطن الفلسطيني والأراضي العربية المحتلة، كلهم في حاجة ماسة لا لعلم الحرب، فحسب بل كذلك لوعي الأوضاع، ولتنظيم الاستراتيجية، حرباً وسلماً. فالتجديد الذي نحن مطالبون به تجنيد على كل المستويات، وفي كل الميادين العسكرية والاقتصادية والثقافية في نفس الوقت.



تصريحات شخصية كبرى كشخصية إبراهيم مذكور، نرجعنا أن نفتح الأعين وأن نتساءل. فمذكور لا يضح ألفاظه ولا يجهل، بل يجهل بالواقع المر:

«لقد مضى نحو نصف قرن ونحن نتحدث عن مكافحة الأمية، وأخشى ما أخشاه أن يكون مصدر أمية مستمرة. أما الكفايات والتخصص فالشكوى من نقصها ملحوظ، لاسيما علينا واجب نحو أنفسنا ونحو العالم المحيط بنا. وإلى الآن معاهدنا لم تستكمل أسباب البحث والدراسة. وضائق مواردنا عن البحوث التي كانت تربطنا بالنهوض الفكري والثقافي. أحسستنا في وضوح بهذا النقص وتحاول أن تتداركه»<sup>(٧)</sup>.

(٦) عبد العال الحامصي. نفس المرجع، ص ٤١.

(٧) نفس المصدر، نفس الصفحة.

تلك حال مصر، وهي حال كل الدول العربية، وقد شخصها خير كبير.  
فماذا نحن صانعون بتصرّجاته؟

لقد أطلقها مذكور صيحة داوية جادة، تنذر بالخطر، وتنبّه الناهين (ومن يريد أن يتنبّه لينحسروا واجب الالتزام بوضوح. ومحاولوا توظيف كل الطاقات الثقافية لتدرك الخطر وإنقاذ مجموع الشعب. رغم ذلك وودنا لو أن مذكور اقترح حلولاً، بعد أن أجل النقض. لقد أعطى وصفاً دقيقاً، إلا أنه اكتفى بالأمل.

(ب) معنى «شعب» حسب المعاجم؟

رأينا أن الشعب العربي يطالب بكذا وكذا... كما رأينا بعض أمراضه المزمنة، لكننا لا نعرف ما معنى «شعب».

فلنفتح معجمين، كلاهما حجة:

١ - جاء في المعجم الوسيط<sup>(٨)</sup> أن الشعب:

(أ) «جماعة كبيرة ترجع لأب واحد، وهو أوسع من القبيلة».

فهل هو قبيلة كبرى أم تحالف قبائل؟

حسب التعريف السابق، لا شعب لتشيكوسلوفاكيا لأنها لا ترجع «لأب واحد» فـ «السلوفاك» من أصل مغاير لأصل (التشيك). ونفس الشيء بالنسبة للمغرب، لأن الأمازيغ والعرب والأندلسيين (أصل أسباني) واليهود لا يمكن أن يكونوا «شعباً» رغم وحدة الدين ووحدة الوطن ووحدة التاريخ ووحدة اللغة القومية الرسمية.. لأن الآباء مختلفون!..

(ب) «الجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد».

هذا أيضاً ليس تعريفاً لـ «شعب». أولاً لأن «النظام الاجتماعي» غير محدد، وثانياً لأن الليبرالية طبع المجتمعات بنظام مجتمعي خاص، نجده هو نفسه تقريباً في ألمانيا الغربية وفرنسا، مثلاً. إلا أنه رغم تشابه النظم المجتمعية، يبقى «الشعب» الألماني مخالفاً «لشعب» الفرنسي. كذلك الدول الاشتراكية (من العينة اللينينية) تخضع لنظام مجتمعي من طراز واحد، ولكن الشعب الروسي ليس هو شعب ألمانيا الشرقية، بل إن السوفيتيين في «أوكرانيا» رغم أنهم في «الاتحاد» ويتنسبون إلى أسرة واحدة مع السوفييتيين الروس، لا يكونون وإياهم شعباً واحداً.

(ج) «الجماعة تتكلم لساناً واحداً».

هذا تعريف يحق له أن يطلق على قبيلة / عشيرة / فئة. فويسرة مثلاً، تتحدث بأربعة ألسنه

(٨) ج. ١، ط. الثانية، ١٩٧٤. صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة.



كلها وطنية ورسمية. ومع ذلك جميع السويسريين ينتمون إلى شعب واحد. نفس الأمر بالنسبة ليوغوسلافيا، والصين..

٢ - أما معجم متن اللغة (موسوعة لغوية جديدة) للشيخ أحمد رضا، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق<sup>(٩)</sup>، فيعرف «شعب» بأنه:

(أ) «القبيلة العظمى: أبو القحائل الذي ينسبون إليه».

نفس التساؤل السابق (١ - أ). فأفراد القبيلة المجاورة ليسوا، إذن، من شعب «القبيلة العظمى»، رغم كل ما يمكن أن يجمعهم من وحدة اللغة والأرض والمعتقدات والنظم..

(ب) «كل جيل شعب».

بأذا نسمى الأجيال المختلفة التي تتواجد على أرض واحدة ونفرض لنفس الأنظمة السياسية والإدارية؟ أنطلق عليها. بصيغة الجمع: «شعوب»؟

(ج) «الحى العظيم يتفرع من القبيلة أو هو أكبر منها. هذا أشهر الأقوال: الشعب، ثم القبيلة، ثم الفصيلة، ثم البطن، ثم الفخذ، أو الفصيلة بعد الفخذ».

مع المعنى / المعاني (٢ - ج)، تبلغ البهيلة حدّها الأقصى. فعندنا «شعب» ولكنه بلا تعريف. إذن: يتكلم المثقفون والسياسيون عن الشعب، وباسمه، ولا أحد حدّد ما يقصده! إنها فوضى لغوية مجردوها السلبى على التفكير.

في «الأوساط الشعبية»، يأخذ لفظ شعب معاني قديمة:

(أ) «الطبقة الدنيا، يقال، مثلاً: «هذه سوق خاصة بالشعب» (أى سوق بضائع بلا قيمة، سوق وسخة...).

(ب) جمع من الأفراد (دون تحديد للكلم وللكيف): «حضر المظاهرة كثير من الشعب».

(ج) في مقابل الحكام والإداريين: «لا يعبأ بى أحد لأنى من أبناء الشعب».

(د) في مقابل البرجوازي (= فقير).

(هـ) الرجل الشعبى: الأمى، غير المتعلم، «= أبله».

ويحصل في الغالب، التباس، حيث يجهل من «شعب» مرادفاً لأمة، أو يضيق المعنى فيطلق على جماعة كبرى غير منظمة، أو على أى مجتمع بشرى لم يحصل بعد تلاحم بين أعضائه<sup>(١٠)</sup>.



يا لها من تمثيلية مجهولة المؤلف! ها هى تبحث عن ممثلين فى طريق رحلة إلى مكان لم يعين، لم يحدّد له موقف فوق خريطة ما!

(٩) دار مكتبة الحياة، بيروت، ج ١ الثالث، ١٩٥٩.

(١٠) يقابله فى الإنجليزية: Browd، وفى الفرنسية: Foule.

كلنا مدعوون لمشاهدة التمثيلية، في غيبة عن المخرج، والديكور ما زال في صناديق مغلقة.  
عريضة..

فمق الصحو؟ وعلى أى نغمة؟

ظلمات بعضها فوق بعض. ومن يعطى المشروعية لتلك التمثيلية ولتلك الرحلة؟

وماذا، أو من الذى يلزمنا بالمشاهدة، والأشياء هى كىا هى؟

أين هم المثقفون ليجهضوا التلّمن أى العلم المغشوش والأوهام فتدخل، أخيرا، إلى الواقع؟  
الكل منهم وبينهم، إلّا «الشعوب العربية»؛ لأنها لم تصبح بعد واعية فكثيرا من منقفيها  
لا «يثلون» دورهم بجدّ وصدق. إنهم ينقلون المأساة إلى ملهاة، فى سهرات وكؤوس، أو فى  
مناقشات عن الكفاح «الكلامولوجى» من أجل الشعب والحريّة والديمقراطية، وفى تلك السهرات،  
يأتى الحديث عن «الشعب» فتطر نعوت من أفواه: الشعب دهام وحثالة وسوقة وغوغاء...  
فى هذه المفارقة، تتحول اللعبة إلى مأساة، وأخيرا ينتقل الحديث إلى «الديمقراطية» ليملأ  
الكؤوس وقد بلغت التمثالة<sup>(١١)</sup>.

## ٢ - ديمقراطية

حول «ديمقراطية» تلتقى مفاهيم «شعب» و «وعى» و «مسؤولية» لتتصوّر فى تضاعف متعدد  
الأطراف يتضمن الواحد الآخر لزوما.

جاء أن الديمقراطية تكون بالنسبة للشعب، ويا أن «شعب» غير محدد فى الاستعمالات العربية  
الحديثة فهو لفظ فضفاض ومفهوم مبهم إلى حد بعيد طبعا لن تكون «ديمقراطية»، هى أيضا  
إلا لفظا مشحونا بالالتباس والغموض.

(أ) إرادة، لا - إرادة

فى وقت الحملة الانتخابية الأخيرة بالمغرب، والناس متطشون إلى هذه التجربة بأمل وشوق  
لسنا كيف تختلف المضامين التى تعطى لـ «انتخاب» و «ديمقراطية». حسب الأفراد والأوساط. إذ  
ذاك اتجهت الأنظار إلى الصحافة وهى تشرح وتعلل تلك المفاهيم لتقربها إلى الناس بشق الوسائل.

(١١) هكذا يطلق «شعب» فى مقابل مفاهيم متباعدة تظهر جليا، بالخصوص عند الترجمة. فاللغى السائر، حاليا، وهو  
الصواب: (E) People, (F) Peuple  
ويطلق أيضا على:

(E) Mass, (F) masse. (E) Populace; (F) Populace., (E) Tribe, (F) peuplade

يرى عبد الكبير الخطيبي أن إياهم «شعب» آت من ازدواجية المعنى اللغوى: فهو من جهة = تفرقة وتجزئة (شعب = قسم)،  
ومن جهة أخرى = وحدة، تجتمع مشرى.

Entretien avec A. Khatibi in Pro-culture no.: 12, Rabat 1979.

من الذين ساهموا في ذلك المؤرخ المغربي عبد الله العروى. جاء في حديث له مع مراسل مجلة تصدر بباريز<sup>(١٧٢)</sup>:

«المهمة الأساسية للبرلمان المقبل هي مراقبة الإدارة العامة. فيكفل تأكيد إنها أحسن طريق للمحافظة على الانسجام بين السلطات»<sup>(١٧٣)</sup>.

يرى العروى أن التجربة الكبرى التي ينتظرها الشعب بلهفه هي أن يقوم ممثلوه بـ «مراقبة الإدارة». هذه وظيفة من وظائف الديمقراطية، وإنها لوظيفة مهمة، لكنها ليست الأهم فلا يمكن مراقبة الإدارة إلا طبقاً لقوانين تشريعية يضعها البرلمانون. إن الحارثي به العمل هو أن أعضاء البرلمان يكونون سلطةً للتشريع، ولذلك هم حقاً ممثلو إرادة الأمة لا إدارتها. فإرادة الأمة هي التي تقومهم الحق أن يوجهوا السياسات الداخلية (الاقتصادية والتعليمية والصحية والإدارية...) ويوجهوا السياسة الخارجية.

فمن أي نوع من أنواع الديمقراطية تلك التي تقلص «مهمة البرلمان الأساسية» إلى دور حارس أو مفتش لما يجري في الإدارات؟

إن «مراقبة الإدارة» من اختصاص السلطة التنفيذية (الحكومة) التي هي بدورها، خاضعة لمراقبة البرلمان. البرلمان (مجلس النواب، المجلس الوطني)، هو الذي يناقش برامج الحكومة وأعمالها فيزيكياً أو يرفضها. فتأييد تدخل السلطات هو موضوعاً دعوة إلى صنف من الحكم مناهض للديمقراطية في شكلها المعروف، كما توارثها الغربيون عن «مونتيسكيو». فها نحن نرى أن ذلك هو ما يقصد بـ «انتخابات حرة» من أجل «نظام دستوري ديمقراطي»، وليست تلك هي إرادة الشعوب بأحزابها وهيئاتها النقابية والثقافية.

هنا أيضاً نجد أننا أمام سوء تفاهم ناتج عن إيهام في الألفاظ.

#### (ب) معاني ديمقراطية

يستلزم هذا عودة إلى «معنى» أو «معاني» ديمقراطية.

اشتهر بالخصوص، هذا الريف: «الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب». إنه تعريف يفترض، مسبقاً، امتزاجاً تاماً بين الحاكم والمحكوم، أو كما يقول أرسطو، أن يكون المواطنون:

«حاكمين، تارة، ومحكومين تارة».

فالنظام الديمقراطي على هذا هو نظام يقوم على تنظيم مجتمع يتحمل فيه الشعب مسئولية

(١٧٢) Jeune - Afrique, n: 823 (15/10/76).

(١٧٣) صدرت دراسة عن هذا الموضوع لسيد علوش (الإعلام والثقافات والديمقراطية)، الزمان المغربي، المجلد 1، 1979.

المراقبة السياسية، وما أنه لا يمكن لمجموع الشعب أن يمارس، مباشرة، الفعل السياسي بغرض القيام بذلك لتواب عنه، ينتخبهم من بين من يراهم صالحين لذلك لفترة معينة.

حقاً، يرمى التعريف السابق إلى مثل أعلى مطلق قلماً يحصل تحقيقه، بل من العسير أن يتحقق عملياً. فالنماذج التطبيقية كلها أنظمة تقترب من «الديمقراطية» ولكنها، دستورياً، قابلة للتطور والتحسين شريطة أن يبقى التعريف مقبولاً كفاية، والمفهوم واضحاً، على كل إن الأمم الراقية تعي هذا الوضع وتعمل على تجاوز فترة التَّمَرُّطَة (la démocratisation) لتسير إلى الديمقراطية. ففي الديمقراطية تفرق السلطات (التشريعية والقضائية والتنفيذية) وتوزع، بأكثر فأكثر من التساوي، رغم الفوارق الطبقيّة والعنصرية والإقليمية والطائفية والمهنية. إن التَّمَرُّطَة مرحلة تاريخية تسير نحو الديمقراطية، أى نحو نظام الحكم الذى تكون فيه السيادة السياسية للشعب، ويضمن للجميع بالتساوي، الحد الأدنى فى العيش، والحق فى التعلّم وحرية الرأى. فالمسيرة المتصلة من الديمقراطية إلى الديمقراطية، فى حاجة إلى من يرعى شرايعها، ويشق لها الشوارع ويصيّ لها المشاريع نفعاً من «يشرع» لها. إن التواب هم المشرعون، وفى نفس الوقت، المراقبون لما تفعله الحكومة (السلطة التنفيذية) عند تطبيق القوانين التى منبها إرادة الشعب. إنهم يمثلون دستورياً هذه الإرادة وباسم الشعب يتحدثون فى «مجلس الأمة».



الديمقراطية اختيار من الاختيارات السياسية الممكنة لنظام الحكم، لكن إذا التزمناه يجب أن نلعب اللعبة كاملة، فلا نزيّف الدلالات، وإلاّ بقينا نتخبط فى التخلف، بخلفياته وكل ما يواكب من أسباب ومسببات.

ومع ذلك إن طريق الديمقراطية الحق هو مجموع ما يتوفّر عليه الشعب من وسائل وفرص تتحوله أن يعي مسؤولياته بوضوح، ويمارسها بحرية.

ينظر بعض كتابنا من كل ديمقراطية ليست نسخة طبق الأصل لما هى عليه عند الغربيين، شكلاً ومحتوى، بغض النظر عن الانحرافات والمساوئ التى ينتقدها الغرب نفسه.

كما يمارس الغربيون الديمقراطية لأنهم ينتخبون البرلمانات التى تشرّع وتراقب الحكم. لكننا نتغافل عن الواقع: إن الغرب لم ينجح فى مراقبة تفوذ البرلمانيين وكيفية استعمال التفوذ، كما لم ينجح فى حماية البرلمانات من سلطة أصحاب المصالح الذين يرشحون نواباً ويعزلون انتخابهم ليسفروهم. ففى أغلب الأحوال الديمقراطية الغربية البرلمانية مسيرة لا عجيبة، تسيرها قوى خفية. فوضاً من أن يكون حكم الشعب بالشعب، إنها حكم أقلّيات بوسائط مع تزوير فى الباطن، وأحياناً فى الظاهر، عن طريق تكتلات القوى المضاعطة. فالديمقراطية البرلمانية لعبة سياسية محبوة الشكل، وباطنها من قبله العذاب. غاية الديمقراطية نبيلة، ولكنها لم تجد بعد السبيل السليم للتطبيق. يبدو أن وسائلها لما تستقيم لأنها فى الغرب كما عند من اقتبسوها عن الغرب ما زالت تبعث الشعب عند اتخاذ القرارات، وما زالت قوية ضغوط الأموال والمصالح. فكما يقول العروى:

«إن الديمقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية (أي ما يصلح وما لا يصلح للخير وسعادة وغو المجتمع) بل إن تلك الحقيقة تتكوّن شيئاً خشناً عن طريق المناقشة المتواصلة وبمحاولة إقناع البعض الآخر وأخيراً الاقتناع كوسيلة لإثبات حقيقة توافقية»<sup>(١٤)</sup>.  
 لن يرتفع «شعب» إلى مستوى الوعي بواقعه والقدرة على تحقيق مطالبه بـ «ديمقراطية» حقّ إلا حين يتحمّس مجموع الطبقات للمصلحة العامة، وكأنّها مطالب كل فرد تفرض عليه أن يحميها.



فهل يتأتى هذا الأمر؟

إن الديمقراطية، في وضعها الاقتراعي، وعلى اختلاف أنماطه الحالية، تنتهي إلى «انتصار» فئة من المصوّتين، ولو بنسبة هزيلة في الحساب العددي. فأين هي إرادة الشعب إذا كانت نسبة جدّ خفيفة تؤثر تأثيراً حاسماً في حساب التوع والكيف؟ تقصى من مواقع القرار فئة «المتهمين» ولو كان الالتزام بحصّة ضئيلة لا تتعدّى أحياناً ١٪ أو ٢٪. ولنضرب على ذلك مثلاً بما حدث بفرنسا، في الانتخابات الرئاسية سنة ١٩٧٤ حيث فاز الرئيس «ديستان» فقط بـ ٥١٪، تقريباً من الأصوات، ومع ذلك بقيت أحزاب المعارضة خارج الحكم طيلة سبع سنوات، مبهدة دستورياً وديمقراطياً، عن الإسهام في تسيير شئون الأمة، بالرغم من كون المعارضين يمثلون ما يقارب نصف سكان فرنسا (٤٩٪ من الأصوات المعبر عنها).<sup>(١٥)</sup> هكذا، إن ديمقراطية الغرب، في الممارسات، ليست لمجموع الشعب، بل إنّما هي لعبة سياسية في أيدي أحزاب تتعارض أحزاباً.

حقاً، إنّها بكل التباساتها، خير من لا شيء. لأنّها تطلى بعض الضمانات وتحترم بعض الشكليات للمحافظة على استقرار المجتمع وتوازنه (رغم أنه توازن مهزوز في العمق).  
 بعد التحليل السابق، يتهدّى أن التعريف الأقرب، بالنسبة لمفهوم «ديمقراطية» بالغرب، هو: أنها نسق مجتمعي يستهدف الحفاظ على حقوق الأفراد وحمايتهم.



تتعدد تلك الحقوق حسب دساتير وطنية مختلفة غالباً ما تضمها هيئات لا تمثل، في الأعظم، إلا وجهة نظر أقلية أو أقاليم تربط بينها مصالح مشتركة. ومن هنا تصبغ «الديمقراطية» ديمقراطيات، ومبادئها نسبية وتنفذ الأحكام لها، أو عليها، أو بها، في كل بلد تبعاً لدستوره.

استنتاجاً من ذلك: الديمقراطية تتمتع بالمشروعية القانونية، دون أن تتوفر دائماً على ضمانات للقيم الأخلاقية والالتزام الصادق بحقوق الإنسان.

ونضيف إلى ما سبق أن النسق الديمقراطي يتحقق عبر مسلسل الاقتراع العام، وهو لذلك تنظيم مهلهل قابل لأن تتحرف به عن الهدف أنظمت سياسية لا تظمن الحرية والعدل للجميع

والمساواة بين الجميع مها ليست من أساء وترزنت بألوان؛ ادعائها تبهر وحفاتها تخيب الآمال. وزيادة على ذلك إن كل أغلبية اقتراعية معرضة لأن تتحول إلى أقلية فتتخذ الأغلبية قرارات وتدابير قد تهم ما تحقق على يد من سبقوها..

هكذا تتحرى الديمقراطية الغربية وتتلاشى سطوة كمالها ونموذجيتها. فوضاً عن أن تضمن العدل والحرية للجميع، بالتساوى، تظهر، علم حقيقتها، تبريراً لتطرفات الأكثرية المؤقتة، ولو كان على حساب أقلية قد تكون لمجموعها الأكثرية في الواقع العددي. وتنفض الديمقراطية الغربية أيضاً المشروعية على وجود المعارضة بنصوص دستورية وتنفيها الممارسات.

وعلى أى حال، إنها حالياً رغم ما تنترض له من انحرافات نسق سياسى في ظلما مستعمر وملحاح إلى التغير نحو الأمل.<sup>١٥</sup>

و «الأمل» نسى. فما ترنو إليه الدول الاشتراكية ليس هو ما تنزع إليه الديمقراطية الليبرالية. أما الثالثيون فمثلهم وأمثلهم من نوع آخر. قد يكون هو ما لحّصه عبد الجبار السحيمى. إنه لم يكف بأن يجعل ديمقراطية متضايقة مع حرية، أى أن يجعل تصور أحد المفهومين موقوفاً على تصور الآخر وحسب بل ربطها بترادف. فالديمقراطية هي الحرية في معناها العميق.

«قيام مجتمع متحرر من ديكتاتورية السلطة، متحرر من الاستغلال، متوافر فيه الكرامة وشروطها للمواطن. فالفقير لن يكون حراً، لأن حريته مرهونة عند من يملك، بل إن الانتخابات لا تكون حرة الحرية الحقيقية ما دام هناك أصحاب نفوذ مالى يمكن أن يستغلوا حاجة الفقراء بشراء أصواتهم»<sup>(١٥)</sup>.



أين الشعوب العربية من هذا؟

الجواب، ويا للأسف، سلبى، وإنه لحكم يؤكده التاريخ المعاصر.

والتاريخ ما هو؟

### ٣ - تاريخ

مفهوم «تاريخ» هو كذلك مرتبك تتصارب دلالاته، يرى الكثيرون في التاريخ الحكم الذى لا استئناف لحكمه، أو السجل الأكبر، أو النخبة التى لا تفنى، أو البير للضخار والكبار.... ويقدر ما تزداد ثرواته الدلالية بقدر ما يظهر الاحتياج إلى المزيد من الدقة في التحديد. ففي الوقت الذى يستشهد البعض بما سجله المؤرخون لـ «العبرة» يكون آخرون صورة أسطورية عن التاريخ، ومنه من ينسب له «مطلقاً» كأنه عقل جبار يتعلق في برزخ من وراء سحب:

(١٥) المحذور الترهج (في التأبين الساج لعلال الناس).

## (أ) منطق التاريخ:

«عصرنا لا يتحمل دولة عنصرية مثل إسرائيل. وإن استطاعت أن توجد، فلأجل محتوم يترصد له منطق التاريخ»<sup>(١٦)</sup>.

عصرنا «لا يحتمل» وإسرائيل توجد «لأجل محتوم»...

ومن المضحك المبكى، عند كاتبنا الكبير، كَوْن «إن» الشرطية الواردة في قوله، تربط وجود إسرائيل بقدرة غيبية «الأجل المحتوم».

يذكرنا هذا بالدهر بين الذين كانوا يرددون: «إنما هي أرحام تدفع، وأرض تبلى، وما يهلكنا إلا الدهر». ما أشبه الدهر هنا بـ khronos عند الإغريق: لا حول ولا قُوَّة للبشر، فالزمان وحده الفاعل القهار.

أيها العرب: انتظروا! واقنعوا بمصيركم، واقتنعوا بأن إسرائيل ستظل لـ «أجل محتوم»، فهي محكوم عليها بمضحلال. فاصبروا، وصابروا، فإن «منطق التاريخ» في النهاية لإسرائيل بالمرصاد! على شرط أن ... أما أنتم فثرتوا «فوق التيل»، وحجّوا إلى أضرحة أولياء الله الصالحين، رفقة بعض أصحاب الجاه من رجالات الفكر والسياسة، فبركتهم تتصرف في سير التاريخ ومنطقه...



في تعليق على معرض لوحات زيتية لمعم يوركية، نقرأ تعاريف لمفاهيم، مثل «فن» و «تاريخ» و «الضمير الجمعي» و «القيمة». وينسب الخليفة العلمي، صاحب المقال، إلى نيتشه التعريف الآتي لـ «تاريخ».

«التاريخ ظاهرة تنجذر خارج الخير والشر مستقلة بملويتها الأنتولوجية الأبدية»<sup>(١٧)</sup>.  
ويضرب مثلاً على «الظاهرة المستقلة بملويتها» بلوحة، من رسم بيكاسو «تكون حاملة بداخلها لكون أنثروبولوجي يستحيل ربطه بجذلية نسبية وظائفية صادرة عن نوعية تاريخية أو إنسية معينة. إنه الفن يسموه وملكوته...».

ذاك «التاريخ» الأثيري، وهذا الفن المجرد عن كل نسبية (أي عن أية علاقة تربطه بأى مجتمع أو بأية ظاهرة ثقافية، والمنسلخ تماماً على التاريخ وعن كل الناس) أين وجودهما في خريطة المعاني؟ إنها دالّان على اللامدلول.

وما دام الخليفة العلمي يضرب المثل (بيكاسو)، فنتأمل قليلاً في أعظم وأشهر لوحاته: غيرنيكا. إن لها، على عكس ما جاء في كلام الخليفة العلمي، تاريخاً مضبوطاً، هو الحرب الأهلية الأسبانية، وبالتدقيق، بعد المذابح والحريق المهول الذي قضى على البلدة وعلى سكانها. وصاحب تلك الجرائم

(١٦) تيهب محفوظ في حديث مع عبد المال المسلمي. الكتاب السابق، ص ٢٤.

(١٧) العلم، ١٩ - ٥ - ١٩٨١.

معروف ومحدد: الفرنكويون. كما للوحة المذكورة وقت وأسباب تاريخية لها مكان محدد: إن اللوحة تحمل نفس الاسم العلم الذى تحصله البلدة الشهيدة.

أبعد كل ذلك يجوز القول بأنه «يستحيل» ربط الكون الذى تحمله لوحة بيكاسو «بجدلية نسبية وطاقية»؟

فالسببية والنسبية بارزتان في مشروع بيكاسو: - أنجز لوحته لفضح جرائم: - تلك الجرائم كانت أكثر فظاعة من بقية جرائم الحرب الموهودة. هكذا جاءت اللوحة أكثر تعبيراً عن واقع تاريخي... وهذا الواقع لا «يتجذر خارج الخير والشر» بل شرٌّ لا ريب فيه، ولا شرٌّ أبشع منه، ولا «يستقل» إطلاقاً بعلويته، إذ لا علوية فيها يهدد إنسانية البشر.

وتؤكد كذلك أن «الأنثولوجيا الأبدية» قد أخذت مسيرة إجبارية نحو كرامة الإنسان وحرمة، ولا مسيرة غيرها...

#### (ب) ثقافة خارج التاريخ:

التاريخ حيٌ قيوم، إلا أنه تأخذه سنةً ويأخذه نوم، فيستقل تلك الفترات بعض مفكرينا ليفرضوا عليه قوانين يسير عليها، مثل هذا «القانون» (الذى استنتجته حسين فوزى، دون استدلال):

«الانفتاح الثقافى ضرورة، حتى قبل الانفتاح الاقتصادى»<sup>(١٨)</sup>.

إنها قولة ترفضها بعض الاتجاهات الماركسية، على اعتبار أن الثقافة بنية فوقية لا يتحقق وجودها إلا انطلاقاً من القاعدة الاقتصادية (البنية التحتية). يجوز، من منظار آخر، أن تكون قولة الأستاذ فوزى صادقة، إذ ذاك يوضع هذا السؤال:

إذا جاز لإمكانات حضارية (وهي نتائج ما يحصل من تفاعل بين ثقافات مختلفة) أن تستخدم الانفتاح الاقتصادى، فمضى وأين تنشأ تلك الإمكانيات نفسها؟

وهل تستطيع أن تنشأ منزلة عن النظام الاقتصادى الذى يمكنها من أدوات العمل ومواده؟

إن «الثقافة» تتجسد في الصنائع والفنون، وفي أنظمة المبادلات الداخلية والخارجية، على اختلاف الأصناف والأنواع. فبالاقتصاد المزدهر، تفتح الثقافة وتتسع وتعمق، وبانتشار الثقافة العميقة الواسعة يتغلب على الحاجات، وتنمو الموارد والقدرات على استغلالها، ويحصل الرواج، ويزداد مستوى الاستهلاك.

إن ثقافة أمة ما، في أية فترة من حياتها، انعكاس لكل ما تحقّق في تلك الفترة، به تؤرخ تاريخها العام<sup>(١٩)</sup>.

(١٨) المباحث، هؤلاء يقولون...، ص ٣٥.

(١٩) انظر كتابنا من النسخ إلى المنفتح (الأحداث الثلاثة الأولى) القلعة دار الأنجلو المصرية. أما بخصوص التفرقة بين تاريخ وتاريخ، انظر «histoire» في معجمنا «مصطلحات فلسفية» ١٩٦٢.



هذا تعريف من التعاريف المكنة للثقافة. فمنها ما يتمتع بِناعة الدقة ومنها ما يتسع فيطلق على أكثر من مفهوم، مثل ما جاء عند عثمان أمين إذ يجعل ثقافة مرادفة:

«الحضور الوعى وبقطة الروح وهما لا يكونان إلا مع الضمير الحى والعقل الناضج»<sup>(٢٠)</sup>.

هذا تعريف يمكن أن يعطى للكثير من الأشياء، بيد أنه لن يحدد أى شيء على الخصوص.

(ج) التنبؤ بالغيب:

هناك موقف آخر لبعض الكتاب العرب من التاريخ. إنهم يتنبؤون بما سياتى به المستقبل، إذ يريدون الأحداث على هذا الشكل أو ذلك، فذاتيتهم، في هذه الحال، تسمى بدلاً لـ «منطق التاريخ». نجد هذه النظرة اللانطقية عند الشاعر صالح جودت، حيث يؤكد أن أحد شوقي:

«سبقتي، إلى ما شاء الله، سيد القدامى والمحدثين؛ لأنه كان شاعر مصر وشاعر الإنسانية جمعاء، وكانت موسيقاه الشعرية فريدة لم يكن منها قبله، وأشك في أن يأتى بها شاعر بعده»<sup>(٢١)</sup>.

فبما يتعلق بما «سوف يأتى بعد شوقي» هذا شيء لا يعلمه إلا «علام الغيوب» فمن «السلطوية» والمجانبة أن نسيق الأحداث فنحكم، من الآن، على الملايين من السنوات المقبلة ولو بطريق الاستشفاف... إن المستقبلية نفسها<sup>(٢٢)</sup> لا تنبأ على المدى البعيد، وإنما تقف عند سنوات، وهى إذ تفعل، تتطرق من معطيات «موضوعية» معتمدة الإحصائيات ومستقرة الأوضاع الاقتصادية والمالية والتكنولوجية، فتقيم مستوى الأطر ومؤهلات الكليات ومعاهد التعليم العالي... في هذا الحال، يلتهم المنطق بالواقع المطلق ليتجاوز إلى الواقع المترقب، ويكون دور الذوق الفردي والذاتية محدداً، فإن كان للتاريخ «منطق» فهو بالضرورة خارج عن قواعد المنطق البشرى...

أما فيما يتعلق بتصريح صالح جودت عن «ما قبل شوقي»، فنشك أن يكون قائله قد قام بعملية استقرائية تامة لتاريخ الشعر، عند مجموع الشعوب. إن مثل هذا الاستغراق في حكم تقييمى قاطع يفترض، مسبقاً، أن من صدر عنه قد قام بتجميع (كما يقول أصحاب المنطق الرياضى)<sup>(٢٣)</sup>، وهذا ما لم يفعله صالح جودت، ولن يستطيع ولو كان جميع العرب له مساعدين. لذا لا تجازف إذا صرحنا بأن في الأحكام السابقة رائحة شوفينية، لا شعر فيها ولا موسيقى، لقد صدرت عن شاعر في حق شاعر آخر من مواطنيه. أكيد أن الأحكام الصادرة عن الذاتية لا ترغم التاريخ على أن يلتزم بنزواتها حتى ولو تعلق الأمر بأمر أمير الشعراء العرب.



إن ما أوردناه، من أحكام عن شاعرية شوقي لا يدخل في اهتمام هذا البحث إلا بقدر

(٢٠) الجرائد، دار القلم، القاهرة، ص ٢٤٦.

(٢١) عبد المال المسلمى، هؤلاء يقرولون في السياسة والأدب.

(٢٢) مستقبلية = Prospective, (E) -rospective.

(٢٣) التجميع = ضرب من الاستقرار الإحصائى الكامل الذى يؤدى إلى أحكام مركبة.

ما يعطى نموذجاً حياً عن الكيفية التي يؤرخ بها بعض كتابنا، ويصدرون أحكاماً في الآداب أو السياسة... يروى محمد أبو رية عن المشير أحمد مختار باشا الفازي صرح في حديث عن محمد عبده، التقييم الآتي:

«إني أعتقد أن دماغ هذا الرجل هو أعظم دماغ عرف، وأنه لو وزن لرجع بكل دماغ من أدمغة الرجال العظام الذين عرف الإنرج وزن أدمغتهم»<sup>(٢٤)</sup>.

لو أن الأستاذ الإمام علم بهذا الحكم على دماغه لحزن لتفكير بعض كبار ضباط الجيوش العربية...

نجد عند عبد الله العروى خطاطة فكرية ماثلة لما جاء عند صالح جودت. يتحدث العروى عن نظرة الغرب إلى التاريخ، فيرى أنها على:

«طرق تقيض مع النظرة التقليدية».

إنها تنبئ، في آخر التحليل، على افتراض هو:

«أن الأمر الإلهي ليس حاضراً في الكون منذ البدء»<sup>(٢٥)</sup>.

هذا افتراض طبيعي عند الماديين والملاحدة، لكنه غير مقبول عند المسيحيين (وهم أغلبية الليبراليين)، لأنهم يؤمنون بوجود عناية الله (La Providence) التي تهيمن على كل شيء. فتعميم الافتراض مجازفة. كان الأولى أن يقال:

«إن الأمر الإلهي غير حاضر عند بعض الغربيين».

تلك هي الملاحظة الأولى. أما الملاحظة الثانية فتتعلق بما يضيفه العروى إلى قوله السابقة: إن الأمر الإلهي ليس:

«غائباً إلى أبد الدهر».

أنفهم من هذا أن «الأمر الإلهي» سيظهر يوماً ما سيدخل في التاريخ لأنه ليس «غائباً أبد الدهر»؟

فما علة عدم حضور الأمر الإلهي في التاريخ منذ البدء؟ (خصوصاً وأنه يميز تصور ذلك الحضور استقبلاً. ذلك الغائب، حالياً، والذي ليس غائباً نهائياً، بل يتوقع حضوره، أين هو الآن؟ إن عدم لا يحضر لا عند البدء ولا بعده، كما لا «يدوم» غائباً «أبد الدهر».

فعندما سيبدأ التدخل، سترتبط نظرة الغرب إلى التاريخ بنظرة اللهوتيين والمتكلمين، ولن تبقى على طرق تقيض مع الدائرة التقليدية».

يفسر العروى قوله تفسيراً يؤكد التأويل السابق ويزيد الأسئلة حدة:

(٢٤) في تقديم رسالة التوحيد ص ٨٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

(٢٥) العرب والفكر التاريخي، ص ٥٩ - ٦٠.

«إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أبد الأبدين». حقاً، إن «الحقيقة المطلقة» ستصبح في متناول البشر. بأية «عناية» سيتم ذلك؟ فلأن يثبت مؤرخ أن الأمر الإلهي شئ موجود في الكون ولم يوجد سابقاً، قد يقبله البعض ويرفضه آخرون. لكن لا أحد يجزؤ فيتحمل مسئولية التنبؤ بما سيحدث للبشر، في أبد الأبدين! فبمثل تلك التصورات، يفقد حقاً التاريخ إيجابياته، فيعود حقاً مسرعاً لخيال الظل. ينتقل بنا العروى من مفاجأة إلى مفاجأة. فلننظر إليه بحوم حول «الحقيقة المطلقة» وهو يقاوم النظرة التقليدية:

«لكى يكون التاريخ ميدان جدّ ومسئولية، لابدّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصورة»<sup>(٢٦)</sup>.

تلك الحقيقة المطلقة، سمّاها المتكلمون بـ «الله»، المهيمن المديّر. وكما أن الله يخالف كل ما يخطر بالبال لأنه متعال، كذلك «الحقيقة المطلقة». لقد اكتسبت المطلقة من الابتعاد الكل عن كل ما سواها، لا تنزعها نسبية ولا إحالة على شيء عداها. وهذه، بلغة علم الكلام، تعال، والتعال صفة من صفات الله: الرب هو «الحقيقة المطلقة». إنه المطلق الذى يتمتع بمطلقية قطعية إطلاقاً. هكذا أراد العروى أن يبتعد عن «منطق علم الكلام» ابتعاداً بلا رجعة، وأن يتجاوز النظرة «التقليدية»<sup>(٢٧)</sup>، فوقع فيها قرّ منه.



يمكن أن نؤوّل فكرة العروى تأويلاً آخر بإرجاعها إلى الأصل الذى استوحت منه، يقول العروى عن نظرية الغرب إلى التاريخ إنها تنبئ، من جملة ما تنبئ عليه، على افتراض: «هو أن الأمر الإلهي ليس حاضراً في الكون منذ البدء ولا غائباً إلى أبد الدهر، أو بعبارة أقل ارتباطاً بعلم الكلام، إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أبد الأبدين لأن في كلتا الحالتين يفقد التاريخ إيجابيته ويعود مسرعاً لخيال الظل»<sup>(٢٨)</sup>. لا يحمل هذا أية مفاجأة للقارئ. إنه تكرار للأطروحات الماركسية التقليدية. بيد أن تناقضاً يكمن في ما سيذهب إليه المؤلف في الشطر الثانى من العبارة: فكون الحقيقة المطلقة في متناول البشر، ولو بعد حين، قوله مباغتة لأننا لا ندري ما هي الشروط التى سيفرضها الذهن الإنسانى، في نهاية المطاف. ليتاح له أن يحيط بأطراف «الأمر الإلهي». سبق للكاتب أن أكّد أن الغرب تنبئ نظريته للوجود على إلغاء الأمر الإلهي والتعال، وبالتالي

(٢٦) نفس المصدر.

(٢٧) ص: ٥٩.

(٢٨) نفس المصدر، ص: ٦٠.

ينفى كل فعالية للعناية الإلهية. من ذلك تماثل بين المطلق والأشباح. فما ينبغي التنبيه إليه هنا، هو أن ما يرد واضحاً في الأطروحة التقليدية، يأتى ضمن تضاربات قد تحملنا على القول بأن الفكرة الهيكلية لم تحرر بعد من «قشورها اللاهوتية» عند المروى. فلا يبعد أن تكون محاولته ترمى للمزج بين الظاهر والباطن بين الخفى والمصرح به بحيث تتجه إلى تبني موقف باطنى، وفي هذا ما فيه من تعارض من الفكرة المعبر عنها بوضوح لدى الماركسيين.

نقطة أخيرة: ماذا يقصد المؤلف بـ «أمر الله»؟

حسب السياق، أنه يعطى للمعبارة معنى خاصاً: تدخل إرادة الله / العناية الإلهية / القضاء. لكن هذا المعنى غير مقبول هنا. فـ «أمر الله» عبارة استخدمت، في القرآن والأدب السياسى، للتعبير عن «نظام الحكم» و «السلطة السياسية»، ومنه سعى الحاكم بـ «الأمير» (من ينفذ أوامر الله ويسهر على احترامها)، كما سعى القادة - «أولى الأمر» - جاء في القرآن:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ، وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>(٢٩)</sup>.

[النساء الآية ٥٩]



وأخيراً، ما التاريخ؟ وما «التاريخانية»؟

يجيب عبد الله المروى:

استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفى أى تدخل خارجى في تسبب الأحداث التاريخية بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روى ويروى عن الموجودات<sup>(٣٠)</sup>.

- ينفى المؤلف تدخل أى سبب «خارجى» عن التاريخ لتفسير التاريخ. فكان عليه، وهو مؤرخ أن يدلنا على الأسباب التي هي من التاريخ، وبها يُفسر ويُؤول، وعلى الأسباب التي هي خارجة عن التاريخ، كي يتجنب الباحثون الخلط.

ثانياً: إذا كان التاريخ هو «سبب الموجودات» و«خالقها» و«مبدعها» فمن العبث محاولة «تفسير» التاريخ أو «تأويل» أى حدث لأن التاريخ نفسه سيصبح سبباً لذاته، وخالقاً لذاته، ومبدعاً لذاته.

فالتاريخ هو تاريخ، بالضرورة، لكنذا... أو كذا... فأين مكان الإنسان في تاريخ الإنسانية؟

وأي دور الإنسان في صنع التاريخ؟

لماذا طمست تفاعلات الناس فيما بينهم وتفاعلاتهم مع الطبيعة؟

(٢٩) انظر دراسة محمّد في الموضوع لشكرى تيجار. الباحث عدد ٧ ص ٩٠، سنة ١٩٧٩.

(٣٠) العرب والفكر التاريخي، ص ١٢٦، تطبق ١٠.

فلا اعتراف باستقلال بعض القوانين عن الإنسان لا يجوز أن ندعى وجود قانون يفرض سلوكية الإنسان في التاريخ، ولا أن نجعل من التاريخ سرًا تطفه أسرار بعيت إذا حاول أحد أن يحل السر الأول وجب عليه أن يعرف مسبقًا كيفية حل الثاني، ومعرفة الثاني تتوقف على معرفة السر الثالث، و...

- هل نحن أمام مثالية أو رومانتيكية؟ أم أنه مجرد «فن تجريدي»، إن لم تكن نظرية نهلية علمية للتاريخ....

قد يكون لفظ «عدمية». هنا، غير ملائم، أو على الأقل مبالغًا فيه. فالأفضل استعمال «مثالية - ذاتية»: فلا ننسى أن العروى مؤرخ، وأن المؤرخ العروى هو الذى يصرح أن: «التاريخ لما هو مكتوب اليوم يركز على منطق الأحداث إلى حد أن الأحداث في ماديتها قد تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عمل عقل المؤرخ»<sup>(٣١)</sup>.

- هل الباحثون في التاريخ يؤمنون، مع العروى، بشيء يسمى «منطق الأحداث» (أو منطق التاريخ، كما سماه صالح جودت)<sup>(٣٢)</sup>.

فلنترك للمؤرخين أن يبيحوا، كما نرجو منهم أيضا أن يخبرونا من منهم يعتقد أن التاريخ يظهر وكأنه «كله من عمل عقل المؤرخ»؟ وهل لهذا العقل الخاص منطق خاص يتجاوز الأحداث وحتى الأفراد؟

ونوجه لهم سؤالاً أخيراً:

أحقاً أن «مادية الأحداث تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عقل المؤرخ؟ إذا ذابت «مادية الأحداث» الموضوع ولم يبق إلا «عقل المؤرخ ذات المؤرخ» لن ينتج، في الأخير، إلا تاريخ بمنزلة مؤرخ، ولا يتدخل أى شيء آخر. أما المنتج فاستيطان (الذات - الموضوع). نظن أنه، لا عقل المؤرخ يدرك تجريدياً، ولا التاريخ يفهم ويفسر بعد أن «تذوب مادة الأحداث».

وما معنى أن «تذوب الأحداث»؟

في أى وعاء يحصل الذوبان: في التاريخ أم في شعور وذهن المؤرخ؟  
إن الاعتقاد في الذوبان من شأنه أن يسقط في مزلقين:

- انطولوجى. ويبانه أن لمنطق الوعى وجوداً «خارجياً» و «موضوعياً». في منأى عن الواقع (مثال ذاتي) بمعنى أن إسقاط هذا الذوبان على العالم الخارجى (بما فيه الأحداث) ليس إلا تصوراً فردياً يُضخَّم بشكل لا - واقعى.

صحيح أن في التاريخ أشياء تتجاوزها، هي قوانين التاريخ. لكن، صحيح كذلك أن للفكر قوانين

(٣١) نفس المصدر، ص ٤٤، تعلق ٧.

(٣٢) انظر هنا.

بها ففكر ونترك سير التاريخ. فلا تأريخ دون مؤرخين، كما لا تاريخ (مادة الأحداث) دون أناس ليصنعه. فالإنسان هو الكائن الذي يتأرخ قبل أن يؤرخه الآخرون، لأنه يتطور ويتقدم ويعي التغيير فيؤرخه. إن العقل لا يُشرع للطبيعة قوانين سيرها، إلا أنه يلاحظ ما يعترضها فيعيه ويتأمل فيه.



للعروى تعريف آخر لـ «تاريخ» يريده تعريفاً، على وجه الدقة، لما يسميه «التاريخانية الماركسية»: إنه يعني ما من المعاني:

«النظرة الشاملة التي يلقونها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي».

يعلق محمد عابد الجابري على هذا التعريف:

«إن مفهوم التاريخ بهذا المعنى، مفهوم ضبابي، لا ماركسي»<sup>(٧٣)</sup>. ويحتج الجابري على ذلك بما جاء عن ماركس نفسه في الأسرة المقدسة: «التاريخ لا يعمل شيئاً، لا يملك ثروة كبيرة، لا يقتل! هو الإنسان، الإنسان المشخص الحي الذي يقاتل ويملك كل ذلك [...] إنما التاريخ هو نشاط الإنسان في سعيه نحو أهدافه».

كثير من الباحثين انتقدوا بشدة «ماركسية العروى»<sup>(٧٤)</sup>. فمثلاً، يقول محمود أمين العالم، بهذا الصدد:

«إن الماركسية التي يتبناها الأستاذ العروى ويطلق عليها اسم الماركسية التاريخانية ليست في تقديرى هي ماركسية ماركس وإنجلز ولينين، ليست تلك النظرة التي تقوم على المادية الجدلية والمادية التاريخية. وإنما هي ماركسية تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيجلياً. إنها ماركسية أيديولوجية معلقة في فراغ التجريدات والتهيمات»<sup>(٧٥)</sup>.

(٧٣) الجابري، المحرر الثقافي (١/٧٧٤).

(٧٤) منهم (جورج لايكا)، في المجلة الباريزية (La persée) ومحمد عابد الجابري في المحرر الثقافي، وتوفيق السعدي في الثقافة الجديدة، وجابر رشيد في أنواله ومحمود أمين العالم، في منشورات مختلفة.

(٧٥) قضايا عربية، عدد ١٧٧٤/٢، ص ١١٦.

## (د) جدول شروط ومقومات إنسية جديدة :

يلخص البيان ألتالى الشروط والمقومات

لتحقيق إنسية تبعا لـ «فكرولوجيا» كما تنصورها

آفاق جديدة.	} * توتر نحو:
مغامرات مستمرة.	
عن إقتناع.	} * معتقدات:
محاولة إقناع.	
فى نزوع إلى تموضع.	} * ذاتية:
فى نزوع إلى تجاوز.	
مجال فردى.	} * حقل ثقافى:
مجال تواصل.	
الطبيعة.	} * محيط كوفى:
الكائنات الحية.	
الفهم الواقع.	} * عقل مجند:
لتطهيره من المخرافية.	
عقلانية نقدية.	} * منهج:
حرب ضد الإيها.	
اختبارات الاختبارات من أجل التكيف.	} * التزام:
سياسى.	
تطويرى إصلاحى.	

## الفصل الثاني

### القطيعة التاريخية

في مقابل المفهوم اللاواقعي الحرفي الذي أخذ «تاريخ» و «تاريخ» عند بعض الكتاب العرب، كما رأينا، نورد مفهوماً جديداً هو الآن في طريق التبلور، وسيكون له لا محالة شأن في التفكير العربي لأنه يعتمد الایستمولوجية المعاصرة التي أعطت أكلها الجيد في العلوم.

تروج حالياً مناقشات بين فلاسفة ومؤرخين، من جامعة محمد الخامس، حول «القطيعة» في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ومن الذين يتدخلون بقسط وافر في المناقشة، على أواميل ومحمد عابد الجابري ومحمد زنيبر وغيرهم. تستغرق الصفحات الآتية باتجاه كل من أواميل والجابري.



الغاية الأساسية التي يرمى إليها أولئك المفكرون المغاربة هي تحرير العقل العربي الإسلامي مما يشوبه من رواسب التردية المتوارثة، وذهنية الحواشي والاستطرادات والخوف من البدعة وقندان الفكر النقدي إزاء تراث اكتسى صبغة قدسية. فـ «القطيعة» موقف منهجي / ايستمولوجي جديد يركز على أساسين:

- الأول يرمي الباحث: المطلوب منه أن يتوقف بموضوعية صارمة ومنهجية.
- الثاني يرمي الموضوع (التراث)، حيث يجب أن يعتبر مادة للبحث أي مجرد ظاهرة تعالج، تحليلًا واستقراءً، تبعاً لمنهجية واضحة ودقيقة.

#### ١ - قطيعة أواميل :

لا يرى هذا الفيلسوف صلاحية إجرائية للقطيعة الایستمولوجية، كما هي في اتجاه (غاسطون باشلار)<sup>(١)</sup>. فهو يدعو لقطيعة بالمفهوم الماركسي، أي أن يستأنل الباحث آثار الفكرولوجيا، بتصفية الوعي التراثي، خصوصاً وأن للتراث المكتوب طابعا جزئياً لا يتوفر على الشروط التي تقولها الشهادة الاستشهادية على حياة المجتمعات العربية الماضية. أليست اللغة المكتوبة مختلفة عن لغة التداول؟

نتيجة لذلك إن الثقافة المكتوبة ثقافة أقلية خاضعة لمنطق خاص.





نتفق مع على أواميل على أن التراث لا يمثل كل هويتنا القومية لكن:

- ألا يدخل التراث في كيان الهوية القومية؟

- أليس مرجعاً وسامداً محصياً للثقافة القومية؟

يقول محمود أمين العالم:

«إن الموقف من التراث ليس موقفاً عملياً نفعياً يفيدنا في معاشنا الراهن، وإنما هو تعميق لإحساسنا التاريخي بحقيقتنا وتأسيساً لنواتنا»<sup>(١)</sup>.

إن التراث، والماضي بصفة عامة، هو القسط من التاريخ الذي تحقق. فنحن في صيرورة، وما فينا بهتنا. إنه حقيقة السفر، ذاكرة «الأنا الجماعي» خزانة الذكريات والتجارب والعادات والأعراف. لكل فرد قدرة على التذكر والتخيل وتفرض وجود ذاكرة، أى يفترض ماضياً مخزوناً. إن الأنا لا يتخيل إلا إذا تذكر، إلا إذا انطلق من رؤية سابقة. فالذى يفقد ذاكرته، يعيش بلا ماض، يدخل في خبر كان، لا يعود له حال وبالأحرى أن يكون له مستقبل. فبلا فكرة عن الماضي، عن ماض ما، لا يستطيع الفرد أن يصمم أى مشروع للمستقبل. فهذا الربط بين فترات الزمان التاريخي للأمة يكون وحدة متماسكة تتفاعل فيها الأصالة مع المعاصرة في تفتح على تصير جديد. إنها وحدة تيارات فكرية لا تنقطع، شبيهة ببحر واحد تتلاطم فيه أمواج متجددة.

تختلف مع على أواميل، كذلك، عندما يدعى أن أول من طرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم:

«مفكر الغرب الاستعماري. إن هؤلاء صَنَعُوا العالم صنفين: الغرب وما عداه. الأول موضوع التاريخ والسوسيولوجيا، أما عدا الغرب، فأما أن يكون ذا ثقافة مكتوبة كالهند والصين وبلاد الإسلام، فيكون موضوعه الاستشراق [...] أو أن يكون ذا ثقافة غير مكتوبة فيكون موضوعاً للأنثروبولوجيا والاستشراق، والأنثروبولوجيا موضوعها أساساً هو التراث، أى التاريخ المجدد»<sup>(٢)</sup>.

- هل تراثنا مشلول عن النظرة التي كونها عنه مفكر الاستعمار وعملاً فعلوه به؟

- لماذا اليوم، وقد قُضى على الاستعمار، نقوم بتصنيف الحساب مع الاستشراق، خصوصاً وقد قام هو نفسه (هاراكيري) أو على الأقل بنصف انتحار؟

لننظر إذن إلى التراث على أنه تراثنا نحن من وجهة نظرنا.

على أن المستشرقين لم يكونوا جميعاً في خدمة الاستعمار، فمنهم من حركهم الفضول العلمي فتركوا خدمات علمية أسهمت عملياً في إلغاء المسافات الزمانية بيننا وبين ماضينا: فمثل «الموسوعة الإسلامية»<sup>(٣)</sup> التي تعتبر ذخيرة تظهر أمامها «دائرة المعارف» لفريد وجدي ضعيفة

(٢) الآداب بيروت - مايو ١٩٧٤.

(٣) الممر، «الملتقى الثقافي» الدار البيضاء، ١١ يونيو ١٩٧٨.

(٤) Encyclopédie de l'Islam, N. Ed. Leiden, E.I. Brill et Paris, Maisonnecue et L'orose

جداً، وتتجاوز موسوعة البستاني بخطوات<sup>(٥)</sup>. وأعمال (بروكلمان)؟... وتحقيقات (لبنى يروقاتصال) ومؤلفاته عن المغرب والأندلس؛ والمعاجم المختلفة؟ و(هاترى كوربان) ونصوص الفلسفة الشيعية؟ ومن أعاد لنا ابن خلدون، أليس هو (البارون دوسلان)؟ لقد اعتمد طه حسين على المقدمة، في الترجمة الفرنسية (وعلى ما جاء في تلك الترجمة من تعاليق) عندما حرر أطروحته عن ابن خلدون، وهي أول أطروحة بالعربية عن ذلك المفكر.

ومن المؤكد أنه لا أحد يلزمنا أن نتبنى نظرة الاستشراق عن تراثنا أو نمنعنا من معارضة المستشرقين الذين حاولوا أن ينحرفوا عن الموضوعية لفائدة استراتيجية استعمارية. فالمنطق الذى دُلنا على اللعبة الاستعمارية يرغمنا على أن نعتبر موقف المستعمرين من ثقافتنا دليلاً على أن في تراثنا تهديداً لمطامعهم، وأنه سلاح في معركة التحرر السياسى وتحرير ثقافتنا واقتصاد بلادنا، إذا ما فهم فهم صحيحاً ووظف ووظف إيجابياً.

فلنحذر أن تلاحقنا، حتى بعد استقلال البلاد، عقدة الاستشراق.

لا نريد الدفاع عن المستشرقين أو مهاجمتهم، إنما نقرّ بحقيقة. ولكي لا نكتم الشهادة، علينا بالإتصاف. وكلما واجهنا المسئوليات يجب ألا نخيفنا فنبحث لها عن مبررات خارجية. لذلك من المبعث أن نرفض كل ما أعطاه الاستشراق من أبحاث وتحقيقات ومناهج لسبب أن بعض المستشرقين خانوا أخلاقية البحث العلمى وحاولوا أن يوقعونا في الغربة بالنسبة لماضينا.



يقيناً أن ماضى أية أمة لا ينحصر في التراث المكتوب، بل يتداول أفعالا سلوكية موروثية، وأنماطاً من حياة الوجدان والتفكير، وأنواعاً من التعابير ومجموعة من القيم والمعاملات. يقيناً أن بعض الكتاب يجاملون، والكتابة تدعو إلى مجملات تمييزية لفظية، لأن الكتابة صناعة تصير أحياناً تصنعاً. والتصنع قد يخرج الكتاب عن شروط الصدق. إن الاهتمام الكبير بالبلاغة يدفع إلى المبالغة. فالكتب لا تقدم ذاتها شهادات كاملة الصدق على حياة الأجيال. فبين اللغة المتداولة ولغة الكتابة فرق شاسع. خصوصاً وأن الكتابة مهنة أقلية ضئيلة من الناس وتنتج إلى كمشة من القراء ليقضوا معها وقتاً قصيراً قبل أن يعودوا إلى الحديث بالدارجات / العاميات المتداولة في أمور الحياة العامة والخاصة. نفس الشيء عن منطق الكتابة في مقابل منطق التعامل اليومي.

بالإضافة إلى ما سبق أن الكتابة تخضع لمراقبة السلطة ولأساليب «الموضة» ولتحريفات يجرفها النسخ (ما منها عن قصد أو عن جهل من النساخ، وما منها مجرد أغلاط عادية). وأما الكتابة الفلسفية والعلمية بالخصوص فمعرضة لذلك وأكثر عند تأويلها وتفسيرها، بل حتى عند نسخها لأن أسلوب الفكر النظيرى تجريدى ويتناول قضايا معقدة وعميقة.

(٥) لفراد أرم البستاني فضل كبير يستحق كل تقدير إلا أن عمل الفرد رغم كل الجهود يبقى دون ما تقوم به جماعات من التخصص، وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بالموسوعات (الإنسكلوبيديات).

ومع كل هذا، يبقى أن بناء الثقافة الجديدة ليس مشروطاً بأن ترمى الماضي في هاوية لتكسير البعد الزماني واجتثاثه من وجودنا. وحتى لو فعلنا لما استطعنا أن نرغم المستقبل على أن يفتح لنا ذراعيه حثاثاً وترحباً. إن للمستقبل رجلين، واحدة في الماضي، والثانية في الحاضر وكلتاها متوترتان نحو المستقبل.



هل في قدم تمانيل الإغريق ومقاييسهم المعمارية ما يرغم الغرب على رفض الجمالوجيا والغنى الإغريقيين؟<sup>(٦)</sup>

إن أفلاطون والرواقين، وبلوتارك، و(دانتى) و(سرفانتيس) و(دوفو) و(دولا ميراندول)، وغيرهم من عباقرة العالم في كل العصور، «سلفيون» كما نعت تراثنا<sup>(٧)</sup>. إنهم «سلفيون» من حيث قدم العهد والرؤية، ولكنهم خالدون غلدون في تاريخ الفكر البشرى وفي الآداب الإنسانية. ورجال النهضة الكبرى، من أمثال (بودى) و(جيطو) و(ايراسم) أليسوا جميعاً هم كذلك «سلفين» و «تراثين» لأنهم طالبوا بالعودة إلى السلف، إلى الماضي التليد، وإلى تجاوز الأوضاع الحضارية الوسيطة، بفكرها وعاداتها وقيمها وذوقها وأعرافها نحو فكر وعادات وقيم وذوق وأعراف القدامى من الإغريق، أولاً وبالذات، ومن اللاتينيين إلى حد ما؟ ومن أبرز مظاهر تلك الحقيقة، الفكر النقدي وقد اتجه النقد اتجاهًا انقلابيًا ينصب على الحاضر للاستعاضة عنه بماضٍ ساهم قمعاً في تطوير أوروبا فكرياً، وجماعياً وأخلاقياً. الحركة كانت استدعاء التراث الإغريقي اللاتينى ودعوة له ليحل في التفكير والسلوك والتذوق لدى أجيال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ويطارد تقاليدهم الحالية.

هكذا وجهت الدعوة إلى تراث ليصنع منه رغم «ماضويته»، سلفية تنطلق منها الطفرة إلى النهضة.

والليبرالية والبرجوازية الغربية المعاصرة، أليست إرثاً من ذلك التراث «السلفي» به تقدمت، وما تزال تصول به وتجول، دون أن ترى في ذلك تناقضاً؟

فإلى حد اليوم، رغم ما حققته الفيزياء الإلكترونية وعلوم الإعلام إن تراث الإغريق القديم وتراث الرومان القدامى يتمتعان بمحظوة مرموقة في سلوك وذهنية الغرب.

أما نحن العرب، فكلما حاولنا أن نلتبس طريق الأصالة، تعاملنا مع التراث إما تعامل رفض وتصفية حساب لفائدة الاغتراب، باسم التحرر من «السلفية» و «الرجعية» (ويبقى هناك تعلق بـ «السلف» الغربي)، وإما كانت العودة إلى الماضي بؤله مفرط وكأن التثيت به هو هدف الحياة، مع أنه تبين أن الأصالة:

(٦) جمالوجيا = (E) Aesthetics, (L) esthétique.

(٧) قصد بـ «سلفي» في هذا السياق كل من / ما في الماضي بمع أن يعتمد قدوة ومرجعاً. فـ «سلفي» هذا المعنى ليس مرادفاً لـ «سلف» و «سالف» في المعنى العام، كما يقال «سالف الأزمان».

«لا تتحقق تلك العودة البليدة إلى الماضي، ولا بذلك الارتباط الأعشى بالحاضر، بل هي تتحقق بالممارسات المتضالية والتجارب الحية التي تتميز بخصائص معينة»<sup>(٨)</sup>.



ملاحظة أخيرة يمتد على أواميل أن الاستعمار أراد أن يخرجنا من التاريخ ليدخلنا نهائياً في التراث.

نظن أن الاستعمار حاول، على العكس، أن يقضى على شخصية المستعمر، تراثاً وتاريخاً. على أنه لا يتصور تاريخ بلا تراث.

إن طمس المعالم الموروثة يعني تفتيت عناصر التاريخ بتفكيك الذاكرة القومية وخلق غوضى ذهنية لكي يقدم الاستعمار تراثه الخاص بدلاً عن تراث الشعوب الخاضعة له. ألم يعلمونا في المدارس الابتدائية: «أجدادنا الغاليون»<sup>(٩)</sup>؟ أو لم يشوهوا تراثنا بتقديده مسلسلًا لحروب داخلية وغزوات قبائلية؟



فكأنما أنه لا تاريخ بلا تراث، كذلك لا أصالة بلا تراث. فالشعب الذي يفقد أصالته يندمج في أصالة غيره (وهذا ما أراد الاستعمار بالجزائر عندما حاول طمس الأصالة العربية الإسلامية بفرنسة الجزائريين، وما حاوله في المغرب بالظهير البربري، سنة ١٩٣٠). وتلك هي الظاهرة التي حلّلها ابن خلدون في المقدمة من أن المغلوب مدفوع لتقليد الغالب «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده»<sup>(١٠)</sup>.

الأصالة، في التاريخ العربي الإسلامي، تطلعات فكرية، وتجارب، وتقنيات تحقّق بعضها بنجاح، وبعضها لم ينجح. والسلبيات هي أيضاً مكتسبات تقيّد عند الممارسة. يعلمنا التاريخ أن الانطلاقة من الصفر، في أي ميدان ليست تقدّماً، إنّ التقدم يكون بالنسبة لماضٍ. «الثقافة الجديدة» إنّما هي تجديد لثقافة سابقة، كما أن المستقبل، في واقع، استقبال لما سيأتي وإن المستقبلين هم الذين يحسمون تهوّل الاستقبال في الحاضر، بفضل ما لهم من تجارب الماضي، ومن أصالة.

فما التراث إلّا مجموعة رموز رئيسية يلتقى حولها شعور الأمة بشخصيتها، وبه تلتحم وحدتها. أما الأصالة فهي:

«الثروة على الظلم. إنها العقل المنحدر المهتم بإنقاذ العالم جميعاً من براثن الظفافة، ولكن لن يكون استمرار أصالتنا إلّا بهذا، ولن يكون لنا أدب حقيقي وفن وفكر حقيقيّان إلّا إذا كانت

(٨) أحمد السنوسي الممر (الماسق الثقافي)، الدار البيضاء ١٩٧٦/١١/٢٤.

(٩) "Nos ancêtres les Gaulois".

(١٠) ج ٢، ص ٤٥٠، الظاهرة لجنة البيان العربي.

الغاية منها جميعا تكريس هذه الأصالة وتثبيتها<sup>(١١)</sup>.

نظن أن أحمد يوسف داود لم يلت بتحديد لـ «الأصالة» العربية، بل أعطانا ما يريده لنا من دور أخلاقي، بنام إنه تعريف وطني.

\*\*\*

نعود إلى سؤال سابق: ما «التاريخ» بلا تراث؟

إن أي تراث لا يستحق أن يقال إنه تراث، إلا إذا أصبح من تاريخ. طبعاً، ينبغي ألا ينحصر إطلاق تراث، بالمعنى السابق، على الآثار المكتوبة كما يذهب إليه على أومليل.

نشير بهذا الصدد إلى أن جميع الأمم تعرف إلى حد ما الازدواجية اللغوية، نفي أن لغة الخطاب المكتوبة ليست هي لهجات التخاطب في الحياة اليومية، ليست «عاميات» التداول.

- فلماذا ينزع على أومليل عن التراث المكتوب صفة التراث - الشاهد الصادق؟ فالكاتب، رغم ما يعترها من تزيف أو تزوير وتشويه، أو نسيان، لا تفقد كلياً صفة الشهادة، ولا تضعع منها صفة التعبير الذي ينبغي استنطاقه واستنطاقه في فهم حقيقة الماضي.

- وما هو التراث الآخر البديل؟

- هل يطغى المفهوم في الفضاء، بلا مضمون؟

- أليس لنا إلا المعاصرة؟

وما هي طبيعة هذه القدرة التي يراد فرضها من أعلى وإرغام «الواقع» على الانقياد لها؟

- قبل أن ندخل «عصر المعاصرة»، ماذا كان، وماذا كنا؟

يقول أومليل:

«إننا ما نزال لم تنفصل عن التراث هيكلياً، أي لم تنفصل عنه على كل المستويات».

فأمال على أومليل أن تنفصل عن جميع: «هياكل المجتمع القديم، كما حدث في مناطق أخرى».

يغلب على الظن أن الانفصال معاصرة قدرية وليس إلزاماً نظرياً، بل وفردياً، إذ أين «المناطق

الأخرى» التي تأتي لما أن تحدث في صبرورة التاريخ قطيعة بمقصد لا يرحم؟

نود أن نعرف تلك المناطق التي تحقق فيها ذلك الأمل.

يجوز أن توجد، ولكن: متى نقول دخلنا المعاصرة، ومتى وأين تبدأ المعاصرة؟

إن الذي يتبع رشاقة ودقة تفكير على أومليل، يستنتج هذه المعادلة: تاريخ = معاصرة، أما بين تاريخ وتراث، فتقابل أو ازدواجية. فكأن شرط الدخول إلى التاريخ هو هذه العملية القصيرة الموعود بها والتي يعلق عليها هذا الباحث الآمال، فماذا يجعلها تمثل الحظية، والسبيل والمهبط، وتقتل المبدأ والمعاد جميعها؟

ربما كان في هذه الغائبة إخلال بالمنهجية العلمية وآية على تفكير طوباوى يربأ بدعاة المنهجية المتقدمة أن يكونوا من بين رسله المشرين.

وها هى أمثلة على تلك الازدواجية، كما يراها على أواميل:

«الفلاحة المصرية/ الفلاحة التقليدية، المدينة المصرية/ المدينة الأهلية، التعليم المصرى/ التعليم التقليدى، القانون/ العرف والقضاء الشرعى».

ليس لهذه الازدواجية انتهاء جنسى، فهى ليست مغربية أو عربية، إنها عالمية. ففى كل المجتمعات أعراف من جهة، وقانون من جهة أخرى، وقد يكون للعرف والعادة قوّة أوسع مدى وفعالية من القانون (بريطانيا العظمى). وماذا يحرك التاريخ سوى امتزاج الثنائيات التى استدلت بها أواميل. فالقوانين تأخذ بعين الاعتبار العادات والأعراف فتقتن بعضها أو جلّها، فقضاء فاس بالمغرب يحكمون حسب الفقه المالكي «والعمل الفاسى» أى مجموع عادات وأعراف اكتسبت صبغة تشريعية فى فقه المعاملات ومتى وجدت «فلاحة عصرية» دون اعتماد على تجارب «الفلاحة التقليدية»؟ والتعليم المصرى. من نظمه وكوّن أطره؟ إنهم خريجو «التعليم التقليدى». هل التاريخ يسير طبقاً لإبداع من لا شىء.

يحصل التقدم والتقدمة مما هو موجود، أو كان موجوداً، وإلاّ كنّا كالبطل فى العدو الذى لا يلحق السلفاء، مهما كبرت خطواته وتعددت، ومهما جرى وأسرع.



لنا وطن. الوطن إرث بناء أجداد، وزعوه، طوّعوه، وأنى أجداد آخرون إلى الوطن، من جهات وأجناس مختلفة. لم يحلوا معهم أرضاً بل حملوا ذهنيات وعادات وأعرافاً ومعتقدات، وأساطير من الأولين والآخرين. عجن الأجداد ما ورثوا من تجارب وأمتة فى رحلاتهم، ثم تفتلوه وأورثونا إياه. إنه نوافذ على تيّد ظلام الأرض، الطبيعة والإنسان والحياة. تركوا لنا الميراث وأرادوه ضوءاً. فليس من المنطق أن نأخذ عنهم الأرض ولا نستفيد من كيفية حرثها، أن نتسلم منهم الجداول التى حفرها للسقى ونرفض الاستعانة بطريقتهم فى تنظيم وتقسيم المياه بين المجران المستهلكين. وليس الأخذ بهذا التنظيم أو ذاك توفيقاً للاجتهاد، ولكنه تخطيط أعطى أكله فى فترات قد يلهم المجتهدين فيها يدخلونه من تحريجات واجتهادات. إنه تراث ملئ بتجارب عملية ولا يلزم بتقليص الجهود لإعداد الإنسان الجديد. وليس دعوة إلى الرجوع للوراء فكل تراث إنما هو نتائج اجتهادات ماضية. لارتجل الأجداد حلولاً لمواقفهم وأبدعوا أخرى. حركة بعد حركة فى صراعاتهم من أجل الحبز والملح وصيانة النفس والممتلكات، مثله يصارع اليوم المعاصرون.



عن الأجداد ورتنا كذلك اللغة. انبهروا أمام الآفاق والحياة فسموا الأرض ثم المحراث، وتغنّوا بالقمع والشعير وجمال المرأة وطعم الفاكهة، فأبدعوا صوراً ورموزاً. الوطن فى كياننا ومحسوب لأن

الأجداد صنعوه وأطلقوا عليه اسماً، وسقوه بدمائهم وعرقهم، فانتسابنا للمكان يمتد من ... إلى ... امتداداً مكانيّاً وزمانيّاً، وله بُعد في وجداننا.. إن الخيوط التي تربطنا به هي التراث - والتاريخ، التاريخ التراث الذي يتأصل فينا، عاطفة وحنيناً، وتتأصل فيه مادة وعادة وأخلاقاً. إلى حدّ أننا «نموت لحييا الوطن». إنه الواقع والمصر.

طبعاً المحافظة على الماضي ليس معناها الفرق في الماضي هروباً من مسؤوليات الحال والمستقبل. إن الالتزام بتطوير أحوال الحال وتشديد المستقبل هما اللذان يفرضان علينا توظيف تجارب الماضي. فعل الذي يريد أن يحتاط، عند تصميم المشاريع، النظر إلى / في الأشياء قبل وقوعها ليتدبر العواقب. ولا يستطيع ذلك من يعجز عن أن يتأمل / أن يعيد النظر فيها سبق، فالتدبر رجوع بالدبر إلى ما كان لاستخلاص بعض معطيات التجارب التي مرّت بها أقوام مثلاً، صارعوا من أجل الحياة والنمو والتقدم، وكان من بينهم (حكاه) وعياصرة وعلباء... فالقدرة على الحكم السليم كما يقول (ديكارت) مشتركة بين جميع الناس بالتساوي.

الجلد: دبر. = دبر، خلاف قبل.

في حديث نبوي: «لا تدبروا» = لا يترك كل واحد منكم الإقبال على صاحبه بوجهه. أما التدبر: من دبر الفرد أمره = إنه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره وهو دبره (ابن فارس، مقاييس اللغة).

ومنه: «ليس لهذا الأمر قبْلُه ولا دُبرُه» = ليس له ما يقبل به، فيعرف ولا يدبر به فيعرف. وقد وصل كثير من اللسنيين المحدثين إلى أن الدلالات اللغوية الأساسية تؤكد تأثير التنظيم الاقتصادي والمجتمعي والسياسي للثقافات القديمة في الثقافات الغربية حتى اليوم<sup>(١٧)</sup>.



طبعاً، التأثير ليس النسخة طبق الأصل. يدرس (بنفنيست) القرابة بين التنظيمات الأيبسية القديمة (المصور الأولى للتاريخ الأوربي) والأيبسية الغربية الحديثة، في الزواج مثلاً حيث الزوج يمتلك المرأة، دون اعتبار لماهيتها وحريتها. دور المرأة أن تطيع الرجل وتتجب له أبناء. هكذا قد قطعت المرأة الغربية أشواطاً طويلة وكثيرة وصعبة، قبل أن تصل إلى الفترة الحالية التي تقاوم فيها بجرأة الأيبسية وتطالب بتحررها ومساواتها الكاملة بالرجل.

التاريخ لا يعرف السير على خط مستقيم، إيه يمر بقفزات وتزوات، كالتناس الذين يصنعونه، أما النتائج فليست دائماً متوقفة بكيفية رياضية. فمعرفة تجارب الماضي (التراث المكتوب والمنقول شفويا والتراث الذي يتفشى في العوائد والأعراف) يفيد أحياناً، بكيفية أنجح من النظريات العلمية والاستنتاجات المنطقية، إن أية جماعة لا تشرع أنها تكون عشيرة / قبيلة شعباً / أمة ولا تندفع بالحماس إلى العمل إلا إذا عت ارتباطها عاطفياً بماض مشترك ومادياً بأرض. فجماعة

من المفارمين لا تجمعها علاقات بوطن أرضى وآخر روحى وجداني لن تفكر في غده ولن تهتم بثقافته، ولن تخوض معارك من أجل التقدم، فلا بد أن تكون من تراث أو أن تنمى في تراث الغير، فالليبرالية التي يتبعها عبد الله الروي نموذجاً للعرب، إن أرادوا الخروج من التخلف، إنما هي تقدم إلى الاندسام بالاندماج في «أنا» الآخرين.



بناءً على ما تقدم، إن الرجوع إلى الماضي (بتراته الحى والميت) ليس تولىً للأدبار غرأراً ونكوصاً (بالمعنى السيكلوجي)<sup>(١٣)</sup>. إن التراث نظرة على الذات من خلال تجارب الآباء، وتطلع الطموح الذي يندى الفعل. فمن يتبرأ من تراثه / ماضيه / ثقافته، يتبرأ من الوطن الحالى ومن الوطن، من الأرض والتاريخ.

في عرف بعض المحللين النفسانيين أنه يجب أن يتعلم المريض كيف يتوجه لذاته ليتبرن على تناسي ماضيه الشخصى وعلى التحرر منه بتأناً. فهل أصبح العرب جميعاً مريضى ومطالبين، هم أيضاً، بأن يتناسوا ماضيه الشخصى والعالم، فيندو التراث العربى الإسلامى مرضاً عضالاً جماعياً؟

يظهر من الحوار السابق مع على أولملى، أننا متفقان على الأهم: ضرورة إيجاد طريق جديد للبحث في التاريخ العربى - الإسلامى مع استقرانه وإن اختلفنا في الجزئيات.

الحوار ما زال في حاجة إلى مزيد من التدقيق، لأن الأمر يتعلق بمنهج جديد.

## ٢ - قطيعة محمد عابد الجابرى:

إنها تستلزم فكراً نقدياً ومنهجياً دقيقاً، وإلا فقدت كل فائدة، واستحال التعامل مع التاريخ العربى الإسلامى، وانصدمت استثماريته لتدعيم الثقافة الحالية وبناء ثقافة الفد. فالتقد أساس التفكير العلمى المنهجى، إنه يتجه إلى الفعل العقل لا إلى الموضوع المتقفل. وعندما يتمكن هذا النقد من تجاوز نفسه، يحقق طفرة ويدشن قطيعة.

«أى أنه يرى في نفس الموضوع ما لم يكن يراه فيه من قبل، فيقدم عنه صورة جديدة كل الجدة تختلف جوهرياً عن الصورة السابقة، صورة جديدة بينها منج في التفكير جديد، ومفاهيم جديدة، وتوسها أو تصورها عنها إشكالية جديدة»<sup>(١٤)</sup>.

مع الجابرى، تأخذ القطيعة معنى مخالفاً لما هى عليه عند على أولملى.

هدف الجابرى هو تحديث الفكر العربى، لكن هذه الدعوة ستظل، كما يؤكد الجابرى، مجرد كلام فارغ إذا لم تستهدف أولاً وقبل كل شيء:

«كسر بنية العقل العربى [...] وأول ما يجب تكسيه هو ثابتها البنىوى «القياس» في شكله

(١٣) regression سلوك ارتدادى/نكوص.

(١٤) انظر د.ع. الجابرى، أصول نقوة ابن رشد صدر عن كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، ١٩٧٩، ص ٨٥ - ١٣٩. الدار البيضاء، دار النشر القرية.



الميكانيكى. لابدّ إذن من إحداث قطيعة ايبستمولوجية تامة مع بنية الفكر العربى فى عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربى المعاصر<sup>(١٥)</sup>.

إن القطيعة الايبستمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، إنها:

«مفهوم أدنى وليست مفهوماً مجرداً، انطلاقاً من شخص ما».

فلابدّ من أن نميز بين المفاهيم الأدائية، وهى التى يتخذها العقل أداة له فى ممارسته النظرية، وبين المفاهيم المجردة التى يستخلصها العقل من الواقع المشخص بواسطة التعميم والتجريد، مستعملًا فى ذلك المفاهيم الأدائية نفسها.

هذا التمييز ضرورى فى منهجية الجابرى، فى المرحلة الحالية من تطور وعينا، إنها قاعدة بناء فهم موضوعى للتراث العربى الإسلامى. فلا شيء يمنع التراث من أن يكون موضوعاً للمعرفة العلمية، على شرط أن يتوفر حد أدنى من الموضوعية، أى الحدّ الذى يمكن من فصل الموضوع عن الذات. يتسامل الجابرى، بهذا الصدد:

«كيف يمكن فصل التراث كموضوع عن الذات التى ننتمى إليها؟» (نفس المصدر).  
يجيب بأن التراث إنتاج فكرى خلفه لنا الأجداد:

«وهو قبل كل شيء نصوص، أى معطى خام. وقصّل الذات عن التراث معناه التعامل معه بوصفه فقط هذا المعطى الخام نفسه، أى مجرد نصوص لا أقل ولا أكثر» (نفس المصدر).  
أن يكون التراث نصوصاً، لا أقل، مقولة لا نزاع فيها. لكن، أن يؤكد الجابرى أن التراث مجرد نصوص لا أكثر، ففى ذلك نظر. فمع اعتبار أن النص ليس مجرد نص وليس مجرد بنية لغوية، بل هو كذلك تشخيص لغوى لبنية الفكر، فكر صاحب النص وفكر مجتمعه وعصره، يبقى أن التراث إرث عام يشمل النصوص كما يشمل الثقافة الشفوية والممارسات اليومية (الأمثال والحكم، والأحاجى والأغاني والقيم والفلكلور والعادات والأعراف وفن الطبخ، والمهارات اليدوية لدى الصانع التقليديين...)، إن التراث المكتوب تراث أقلية محظوظة فى مجتمع تسوده الأمية ويعيش أكثره على المسحوق لا على المقروء. لذلك، إذا كان لابدّ لقراءة مضمون التراث من وضع النص فى إطاره التاريخى، فلابدّ أيضاً من وضع ذلك الإطار فى محيط أعم وأشمل، وإلا خرجنا بنتيجة لا تعطى إلا وجهاً واحداً من التراث. فمعها استقرأنا النص وتبينناه إلى مستوى قراءة ما - وراء - اللغة، كما يفضل المنظرون، لن نجد أكثر مما تطيقه الكتابة.

ويلج الجابرى على قراءة ما سكّت عنه النص من خلال ما فيه من تلميحات وعلامات وإشارات وهفوات، أو من خلال ما يؤدّى إليه سياق التفكير الظاهرى الذى نطق به النص، إنها دعوة إلى استعمال التحليل النفسى.

إن القراءة التحليلية تكشف الأفكار «الحقيقية» التي وجهت النص بكيفية لا شعورية نحو هذه الوجهة أو تلك:

«هنا نكون أمام قراءة ذاتٍ لذات. الذات القارئة والذات المقروءة. وبما أن الذات القارئة لها أيضاً لا شعورها الخاص، فهي تتدخل إذن كشعور وكلا شعور، وبالتالي تكشف نفسها - أى الذات القارئة - في الذات المقروءة فتتحقق عملية التذات لا بطريقة صوفية أو شخصية، بل بطريقة أيديولوجية لا تخلو من الموضوعية» (نفس المصدر).

تستلزم هذه الفقرة وقفة قصيرة.

أولاً: أن النصوص التراثية وصلتنا بحواشٍ وتعليق، وحواشٍ على الحواش، فالذات القارئة للنص لا تقرأ المؤلف واحد بل لمؤلفين بالنسبة لأى نص، أو بأصح عبارة: إنها تقرأ الذات الكاتبة من خلال ذوات، من خلال حوار متعدد الأصوات. فعندما تفتح القاموس المحيط يواجهك محمد بن يعقوب الفيروزى بادی (صاحب المتن) وهو فى رفقة أبى الوهاء نصر الهورى (صاحب الحواش). وما إن تضع بصرك على هوامش الشروح حتى تجد من بين الحاضرين، كذلك محمد مرتضى الزبيدى صاحب تاج العروس وتجد غيره من اعتمدتهم الشارح، كالقراي والمناوى. وعندما يتناول فقيه مختصر خليل يشرد فى المتن وشروحه وفى الحواش على الشروح... وهذا يعقد القراءة التحليلية.

إن مهمة القراءة التحليلية هى قراءة ما سكنت عنه النص. لكن العلامات، والسياق العام، والمفوتات تكون قد أولت وفسرت قبل أن تصلنا. فالشارح أو المحشى أو المعلق أو صاحب الذيل والتكملة ليسوا محايدين، وتأثيرهم على الذات القارئة لا يقل عن تأثير النص نفسه. هذا لا يعنى إلغاء القراءة التحليلية، وإنما يلفت النظر إلى صعوبات تناول النص التراثى العربى، من تلك الوجهة. لا شك أن تذاتنا سيحصل بعد القراءة، إلا أنه تذات غير ثنائى بل جمعى. أما دعوى الجابرى بأن «الطريقة الأيديولوجية لا تخلو من موضوعية» فهذه قوله فى حاجة إلى حجة. فليس هناك فكرولوجيا وحيدة، وليست كل الفكرولوجيات تقوم على نفس المبادئ والفرضيات...



لم يقف الجابرى بالقطعية عند التنظير، بل عمل على تطبيقها فى ميدان تاريخ الفلسفة الإسلامية. فالأطروحة التي يدافع عنها هى أنه توجد:

«قطعية تامة بين المدرسة الفلسفية فى الشرق التي بلغت قممتها مع ابن سينا، والمدرسة الفلسفية فى المغرب التي عربت عنها فلسفة ابن رشد أقوى تعبير»<sup>(١٦)</sup>.

(١٦) انظر: أعمال ندوة ابن رشد (كلية الآداب، الرباط) دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٧٨ (العرض والمناقشة من ص ٨٥ إلى ١٤٠).

ف «القراءة الجديدة» الواعية للتراث التي يدعو إليها (وطبقها، فضلاً في دراسات حول الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون) تقوم أساساً على افتراض القطيعة<sup>(١٧)</sup>. حقاً، نشاهد معاملات مع الماضي ومنهجية في استشارته، عند الأندلسيين والمغاربيين، مخالفة لما هي عليه بالشرق. رغم ذلك يظهر أن النظرية الجابرية لا تخطو من مهالفة.

فنعلمنا يتجاوز النقد العلمي نفسه يحقق قطيعة، إذ يقدم صورة جديدة عن الموضوع. لكن: هل الاختلاف بين الصورة الجديدة والصورة السابقة اختلاف «تام»؟

هل تحدث القطيعة اختلافاً «جوهرياً» حقاً، بين القراءة القديمة والقراءة الجديدة؟ فلكي يكون أى اختلاف «جوهرياً» عليه أن يقضى على المعالم، وألاً يترك نقط اتصال بين السابق واللاحق. فكيف يتم إذن التعرف على الموضوع وتحديد هويته؟

إن القطيعة «الجهرية» قطيعة مطلقة، اندثار للشيء، وقيام شيء آخر مكانه، ليس هو التراث العربي الإسلامي، بل هو كما كان مع إضافات شيء من تفكير من يقوم بالقراءة الجديدة (التداول).



هذا يقودنا إلى ملاحظة ثانية.

رغم اقتناعنا بقيمة النظرية الجابرية في عمومها، نريد أن نتساءل: عندما يتمكن النقد من تجاوز نفسه، وتنتج عن ذلك قطيعة، يجوز أن نقول مع الجابري بأن إشكالية جديدة تصدر عن الصورة الجديدة. لكن، يظهر أن الإشكالية السابقة (ما قبل الجديدة)، الأصلية، تبقى، وما يحصل هو التجديد في صياغتها وفي تأويلها ومجاوبتها. فالإشكالية الجديدة شيء آخر دعت إليه ظروف أخرى. مثلاً: نشوء الحركة الشيعية مظهر من إشكالية العجم في دار الإسلام. أما الإشكالية المعادية فتكونت كرد فعل، بعد اليقظة المياغنة على هدير التمرّد وتعدد المؤامرات، فأخذ العرب يتساءلون كيف يمكن توحيد الصف العربي لقمع المناوئين وللمحافظة على الامتيازات. قلما انتهت الشيعية، كمظاهرة مجتمعية وكصراع، ذهبت إشكالياتها كنظرية وكحركة منظمة، وبقيت كأحداث مؤرخة كموضوع مكتوب يحكي ولا يتحرك. فكيف ستقدم القطيعة صورة جديدة عن هذه الشيعية؟ وكيف تصدر عنها إشكالية جديدة؟

هذا لا ينفي وجود إشكاليات تحدثها الظروف، إذ لكل جيل إشكالية ومن هنا إن كل قراءة جديدة تتأثر بإشكالية جيلها، وتصبح في علاقاتها بالماضي تجديدًا. إنها «تجديد» لأنها إعادة بمنهج آخر أكثر قدرة على الفهم والتأويل. وكل إعادة تستلزم وجود «طبيعة» واحدة، وجوداً هو قوام

(١٧) انظر: بالنسبة للفارابي، «دراسات فلسفية وأدبية» (عدد ١ سنة ١٩٧٧)، بالنسبة لابن رشد أعمال نفوس ابن رشد. أما عن ابن خلدون وابن سينا فستصدر دراستنا الجابرية في أعمال التدوين اللتين نظمتهما كلية الآداب جامعة محمد الخامس، في سنة ١٩٨٠، صدر للجابري كتاب مهم في هذا الموضوع: «نحن والتراث» (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، دار الطليعة، بيروت.

الموضوع في وضعه الأول<sup>(١٨)</sup>. وعند القراءة الثانية، تكون «طبيعة» واحدة للإشكالية القديمة والجديدة.

إن القطيعة ليست «جوهريّة» إنها مجرد حدث ايبستولوجي، كما يريدنا الجابري نفسه، بالقطيعة بين ابن رشد وابن سينا، مثلاً قطيعة معرفية - نظرية، بمعنى أن فيلسوف قوطية: «أعاد بناء نفس الموضوع (أي الفلسفة اليونانية كبنية نظرية) بناءً جديدًا يختلف جذرياً عن البناء الذي قدمه عنها كل من الفارابي وابن سينا، وأن هنا البناء الذي قدمه ابن رشد قد استعمل فيه منهجاً جديداً ومفاهيم جديدة، وصدر فيه عن إشكالية مغايرة تماماً عن إشكالية الفارابي وابن سينا»<sup>(١٩)</sup>.

نعم، حصلت قطيعة وجاء البناء الرشدي مغالفاً لبناء سابقه، إلا أن المخالفة غير «جذرية»، وإلّا هي جديدة. فالظواهر الموضوعات قديمة ومشتركة، والجديد في المواقف (وهذا مضمون نظرية الجابري نفسه).

الاختلاف الجابري قطيعة بلا رجوع، لا تترك مرجعاً. لهذا، إن القطيعة بالمفهوم الجابري السابق، لا يمكن أن تحدث إلا بالنسبة للجانب الأسطوري من التراث الثقافي، لا بالنسبة للثقافة ككل، بما فيها آثار الفلاسفة. نحن مع الجابري أن ابن رشد أعاد بناء الفلسفة اليونانية بناءً جديداً من حيث المنهج والمفاهيم لكننا نضيف أن أعمال ابن رشد الفلسفية احتفظت بجنود مشتركة مع أعمال من خطوا الطريق قبله في المشرق. ويظهر أن الجابري يؤيد هذا عندما يصرح: «سجلنا عند ابن رشد منهجاً جديداً ومضامين جديدة للمفاهيم التي استعملها المتكلمون والفلاسفة في المشرق (والجدة هذه تعني: القطيعة)»<sup>(٢٠)</sup>.

حسب ذلك إن ما ندعوه «الفلسفة الإسلامية» ليست كما يقول الجابري:

«قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، بل هي قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخ فلسفة أخرى، هي الفلسفة اليونانية بالذات (وهنا يمكن الفرق بين من يقرأ تاريخه ومن يقرأ تاريخ غيره)»<sup>(٢١)</sup>.

نحن أن الفلسفة الإسلامية لم تبق كلها يونانية. فحتى لو قلنا بأن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا إلا نقل وكتاب حواش على تصويح أرسطو، فإن المحشى يثبت ما يتناوله «عرب» المسلمون إشكالية الفلسفة اليونانية وذووها فأصبحت إشكالياتهم إشكالية تأقلمت إسلامياً، إلى حد ما. ألمت حاجات ثقافية وحضارية على المسلمين أن يدخلوا في صلب ثقافتهم الفلسفة اليونانية وأن يتفلسفوا فيها ويواظبوا عليها (ومن هنا الفرق بين الانتماءات).

(١٨) نستخدم «طبيعة» تيمناً بـ «جوهر» وإن اعتدنا أنه مفهوم لا يفي هو كذلك بالمعاجة.

(١٩) الجابري، أعمال تدوّن ابن رشد.

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) للمرر الثقافي، (١٩٧٨/٥/٧).

فلو كانت الفلسفة الإسلامية مجرد قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخ فلسفة اليونان، قراءة لتاريخ الغير، لتصادت واختلطت تصوص الكندي بنصوص الفارابي، ونصوص الفارابي بنصوص ابن سينا و... لأنها مجرد نسخ طبق الأصل. بيد أن الواقع غير ذلك. فالغزالي ليس هو ابن رشد والفارابي ليس هو ابن سينا... وهذا ما يثبته الجابري نفسه عندما يتسائل عن شغل الفكر الأوربي في القرون الوسطى:

«هل هو ابن سينا أم ابن رشد؟ من يلتقى معه سيبوزا، هل ابن سينا أم ابن رشد؟»<sup>(٢٢)</sup>.  
الجواب طبعاً هو: ابن رشد.

ونضيف أن سيبوزا لم يلتق مع ابن رشد بواسطة الفلسفة اليونانية مباشرة، بل عن طريق موسى بن ميمون، الفيلسوف العرب، الإسلامي الذي كان له تأثير عظيم في كل من جاء بعده من فلاسفة اليهودية فبعد كل واحد من هؤلاء شيء من الرشدية، غير واع... ويسترسل تسؤل الجابري:

«ومن نحن في حاجة إلى الرجوع إليه لتأصيل فكرنا وثقافتنا، هل نظرية الفيض السنيوية التي قال عنها ابن رشد، «إنها كلها خرافات وأقاويل أضف من أقاويل المتكلمين»... أم النزعة العقلية الواضحة الرشدية، النزعة الرياضية المنطقية؟ ابن سينا يرى المعرفة تنزل من السماء إلى الأرض، وابن رشد يراها تصعد من الأرض إلى السماء. فأيهما أقرب إلينا؟»  
لا تردد في الجواب: ابن رشد.

ونستنتج من المقارنات التي قام بها الجابري أن الفلاسفة المسلمين (الاتجاه السنيوي الذي يمثل المدارس الشرقية، والاتجاه الرشدي الذي يمثل المدارس المغاربية) تركوا فلسفة إسلامية حقا، انطلقت الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية ولكنها مزجتها بخصائص عربية إسلامية فهأت قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار في تاريخها الخاص (من الكندي والفارابي إلى ابن طفيل وابن خلدون...).

يمرر تأويل آخر لفكرة الجابري من أن «الفلسفة الإسلامية قراءة متجددة للفلسفة اليونانية». فقد يكون الجابري عني أن الفلسفة الإسلامية قد جذورها دوما نحو الفلسفة اليونانية لكن بكيفية متجددة. وهذا التأويل لا يتناقض مع الأول.



اكتسبت الفلسفة مقاما مرموقا في التراث العربي الإسلامي (ما بين مؤيد ومعارض) لأنها تمازجت معه حتى عادت من الأصالة العربية الإسلامية. فليس من خلق غفوي في عالم نتاج الفكر، لقد أخذ العرب المسلمون فلسفة عن اليونان وصيروها الفلسفة الإسلامية بيد أنهم لم يقتبسوا شيئا من المسرح اليوناني ومن الشعر ومن الفنون التشكيلية لأنه لم تدع لذلك حاجة، ولأن الفكر

الإسلامي لا يسمح بتمثيل الآلهة، ولا بتصويرها أو بمشاركتها في الحياة العامة. نعم، القطيعة لا تكون في مستوى الموضوع، بل في مستوى الفعل المعرفي، إلا أن المعرفة عند المسلمين الأولين، وهم يترجون ويقتسبون، انصفت بالنفعية، تلبية لضرورة مواجهة الخصوم في الجدل القائم لدى الأوساط الكلامية والفقهية...



يؤكد الجابري أن القطيعة الأبيستولوجية «مفهوم أداني» يستعمل للتحرر من الفهم التراثي للتراث أي:

«التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث».

فمشروع الجابري هو أن تنتقل من أناس يشكلون جزءاً من التراث إلى أناس يشكل التراث جزءاً منهم. فالفعل العقلي يواكب الوعي بالذات كفاعل تاريخي.



خطة أولمبيل والجابري محكمة وتعمل توصات منهجية خصبة، رغم أنها تتجاوز إلى حد ما، المعطيات. إنها لم تُصقل بعد الصقل النهائية. فاستتصال الجنود لا يترك رابطة بين ما في التراث من خراف/ عابر/ ظرفي ينتهي مع ظروفه، وبين ما يستحق إلا ينقل منها لأنه وحده ينتقل من جيل لآخر، منها تجدد المنهج وتجدد مضامين المفاهيم. ذلك الجانب من الثقافة المستحق للدرس والغربة، هو ما يعبر عنه محمد مفتاح بـ:

«نوابذ ذات، ومتغيرات ناتجة عن ظروف موضوعية وذاتية نشأت عنها منظومة ثقافية خاصة جعلتنا ننظر إلى ابن رشد على أنه ليس ظاهرة منزلة، وإنما له أشباه قبله، وأمثال بعده» (٢٣).

نعم، وجد ابن رشد مناخاً من التأمل الفلسفي في الوسط الذي عاش فيه، (أثار أرسطو كانت معروفة، وقد مرت بالفارابي وابن سينا والمتكلمين، وراجت في الحلقات الدراسية ومناقشات المهتمين بالجدل والكلام والفقه والأصول...) ولم يكن ابن رشد منعزلاً (أسرته أسرة علم، وبلدته قرطبة عاصمة صاحبة بالتيارات والملل والنحل)، فاندمج في بيئة عصره. إن بواعث التفلسف لديه كثيرة وتشبه، من جانبها المجتمع، بواعث الفارابي وابن سينا وغيرها: مجتمع إسلامي بمشاكل وطموحات وبنيات سياسية واقتصادية لا تختلف في عمقها. من هنا كان «الأسلوب» في التزام ابن رشد كفقيه وطبيب وفيلسوف، هو الذي يميزه عن الآخرين، وهو مرتبط بهم معنوياً وتاريخياً. ودّ أبو حامد الغزالي أن «يصلح» و «يحيى» علوم الدين، فارتأى أن محاربة الفلسفة والكلام تدخل في مشروعه الإصلاح. فلما ردّ عليه ابن رشد، جاء تهافت تهافت الفلاسفة نقداً للنفذ ونوعاً، هو كذلك، من الإصلاح، التزاماً نحو الحقيقة ومشاركة في «الإصلاح» كشكالية. إن غرض ابن رشد في «فصل المقال» فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، «تجسيد لنفس المقصد الذي دفع بالغزالي

والتكلمين للدفاع عن العقيدة، على اختلاف وجهات النظر.

ونضيف، أخيراً: أن لكل بيئة أكثر من إشكالية، إذ تتحدّد الإشكاليات حسب الطبقات والمستويات... وتتولد عن تواجد وتفاعل الإشكاليات إشكالية أخرى. إنه جدل متحرك. يحد الجابري نفسه المعنى الخاص الذي يطلقه على القطيعة الإيستولوجية. فهو لا يدعو إلى قطيعة مع التراث، بل يريد لها قطيعةً بمعنى التخلّي عن الفهم المغلوط للتراث، أي أنه يدعو إلى: «التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، هذا ما يجب أن نفهمه من هذه العبارة التي نرددها اليوم بكثرة، عبارة: يجب أن نحوى التراث لا أن يحتويه التراث. [...] ولكن أن يكون التراث جزءاً منا شيء، وأن نكون نحن جزءاً من التراث شيء آخر». إذن، إن القطيعة الجابرية قطيعة معرفية محض، إنها: «تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»<sup>(٢٤)</sup>.



تلك باختصار هي «القطيعة» الإيستولوجية، عند علي أومليل وعند محمد عابد الجابري، تنشط الفكر وتجدد المنهج والنظرة إلى التاريخ العربي، الإسلامي، خصوصاً الجانب الثقافي منه. تريد القطيعة تحقيقاً علمياً منهجياً للانتقال من الفكر الخرافية إلى العقلانية. وودنا لو أن المفكرين المغيّرين تعرضاً إلى انتباه (جان بياجى) في الإيستولوجيا التنشئية وإلى الطريقة اللسانية التوليدية عند «نوام شومسكى» لما لها من تأثير كبير على الفكر المعاصر، خصوصاً في ميادين العلوم الإنسانية. لو أن أومليل والجابري فعلاً ذلك لأخصبا منهجية البحث أكثر.

### ٣ - جداول:

(أ) القطيعة عند علي أومليل:

قطيعة فكرية تاريخية (عمودية).

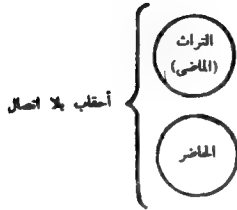
(ب) القطيعة عند م.ع. الجابري:

قطيعة فكرية جغرافية (أفقية).

(ج) بتواز مع هاتين القطيعتين نثبت جدولاً ثالثاً يقترحه أحمد السباعي، ويمكن تسميته بـ «قطيعة الموقف العقل ذاته»، على اعتبار أن هذا الموقف هو أساس القطيعتين الأخريين، إنه مجرد جدول توضيحي لها.

(٢٤) يتناول م.ع. الجابري جلّ هذه الأفكار. ويضمّل، في كتابه «نحن والتراث»، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.

## (أ) القطيعة الأوميلية:



تساؤل حول صحة ما يُروى عن/من الفترة التي تُكوّن التراث العربي الإسلامي.

بما أن:

- الوثائق التراثية لا تحمل حقيقة الماضي.
- والماضي مجهول.

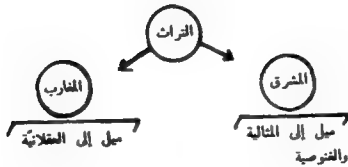
حتى:

- إن الحاضر لا يرتبط بالتراث.
- يجب أن ينفصل الحاضر عن التراث.

إذن:

- وجود قطيعة.

## (ب) القطيعة الجاهلية:

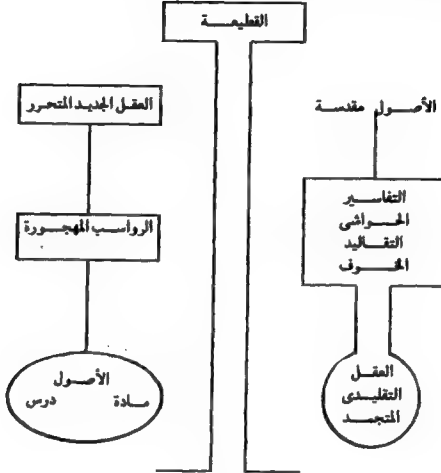


نتيجة لذلك:

- توازٍ بين اتجاهين.
- = ابن سينا ٣ ابن رشد رغم نفس المطلق (= الفكر اليوناني).
- تواجد/تماس زمني
- ومع ذلك انفصال.



(ج) جدول أحد السباعي:



يجوز أن نوجه لأحد السباعي ملاحظتين:

- «قدسية» الأصول لا تعارض إسهامها الفعل في سير التاريخ وفي السلوك الشخصي ألا تتمتع كل قيمة من قيم الأخلاقيات بحرمة و«قدسية»؟ ورغم القدسية، قلنا نثر على قيمة لا تدعو إلى الأفعال ولا تحارب الجمود سوى عند بعض المتصوفة الداعين إلى وحدة الوجود، وعند من يعتقدون أن أفعال البشر معطلة أو عثية.

- ليس ضرورياً أن يكون «العقل التقليدي» جامداً. فهناك تقليد كبشي بلا قدرة على المبادرات ولا «بمجهتد». وهناك احترام لأصول تعتبر معايير وتؤطر الممارسات المختلفة بمقتضاها تتحدد المسؤوليات وبالطبع الحريات والسلوك المسموح به والممنوع، الحلال والحرام....

## ٤ - القطيعة بالجهل:

نتنقل الآن إلى أستاذ جامعي آخر يريد أن يسهم في تخطيط منهجي لدراسات التراث العربي الإسلامي.

قد قسم كتابه إلى قسمين، الأول عن المراجع، والثاني عن المنتج. وبما أن قضية المنتج أساسية، بالنسبة للتفكير المعاصر، كان لزاماً أن تكون لنا وقفة مع هذا الكتاب. فمن المهم جداً أن يعرف القارئ العربي بإلتقان الإشارات التقيطية (النقطة، والفصلة، وتقط التعجب، والمزدوجتان....) (١) و (٢)، «و» وغير ذلك من الإشارات الضرورية للدلالة على الوقف والفصل... لأن الكتابة العربية في أشد الحاجة إليها.



## (أ) خريطة مهتورة:

أهدانا الزميل عبد المنعم ماجد، من جامعة عين شمس كتابه «مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامي»<sup>(٢٥)</sup> فشكرنا الإكرام وفاء لنا بال عنوان. لكن ما تصفنا الكتاب حتى بدأت الحيرة. فـ «التاريخ الإسلامي» لا يشمل المغرب ويكتفى بالشرق. إنه تقليص لمعنى عبارة «تاريخ إسلامي». فلم يذكر المؤلف المغرب إلا مرتين، وجاء ذكره عرضاً، بالنبذة (ص ٢٤ و ٤٣). إنه تهميش لقطاع هام في التاريخ الإسلامي بكيفية محيرة. وهنا أمثلة على ذلك:

«الاهتمام بتاريخ المسلمين، يرجع إلى نشاط الاستعمار الأوروبي وطمع دوله في المشرق»<sup>(٢٦)</sup>.  
فمن يجهل نشاط الاستعمار الأوروبي وأطماعه في المغرب؟  
ويضيف المؤلف أن المستشرقين قد عالجوا:

«تاريخ الشرق الإسلامي بطريقة منطقية، فقد قاموا بتحقيق الكتب القديمة الهامة وترجمتها، ووضع المؤلفات عنها، بحيث لم ينقض القرن التاسع عشر حتى كانت أهم نصوص التاريخ الإسلامي محققة ومترجمة بلغات أوروبا»<sup>(٢٧)</sup>.

نعم، المستشرقون عالجوا «تاريخ الشرق الإسلامي» ولكن ضمن تاريخ الثقافة/الحضارة الإسلامية، شرقاً وغرباً، أى التاريخ/التراث الإسلامي المشترك. فكما ترجمت مروج الذهب وصبح الأعشى، وكتب لابن سينا، وكذلك ترجمت تأليف مغربية، مثل كتب ابن رشد، والإدرسي، وابن بطوطة... على أننا نعتقد أن ما حققه المستشرقون أو ترجموه هو تراث عربي إسلامي مشترك ﴿وقه المشرق والمغرب﴾.



(٢٥) مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٧١.

(٢٦) ص ٤٣.

(٢٧) نفس الصفحة.

ومحدثنا المؤلف عن المراجع التي ينصح بالاستعانة بها للبحث عن النصوص القديمة، فيذكر: «فهارس المكتبات، مثل دار الكتب بالقاهرة، ودار الكتب بدمشق، والمكتبة الأهلية بباريس، والمتحف البريطاني بلندن، ومكتبة الفاتيكان بروما، ومكتبة الإسكوريال ومدريد بإسبانيا»<sup>(٢٨)</sup>. لا يخفى على الباحثين أن ما تحتوي عليه خزائن المغارب من مخطوطات، (خصوصاً الخزانة العامة والخزانة الملكية بالرباط، وخزانة القرويين بفاس، وخزانة جامعة الزيتونة، وخزانة آل عاشور بتونس، وما تمتلكه الأياضية في المزاب بالجزائر...) كل ذلك معروف في لوائح الجامعة العربية والمراكز الموازية لها، كمعهد المخطوطات.

هذا ما يتعلق بمفهوم «تاريخ» و«إسلام» وما يعومان في الإيهام. لقد تناسى المؤلف ما لا يمكن أن ينسى إلا بقطعة التجاهل.

ألف عبد المنعم ماجد الكتاب ليعطي معلومات عن منهجية التحقيق في التاريخ الإسلامي؛ غير أن حساسية شوقية أرغمته على أن يحتكر التاريخ والإسلام لفائدة المشرق، دون المغارب. فمقصود الكتاب هو تحديد عمليات التاريخ:

«لتتفق مع التطور في علم التاريخ الإسلامي والتجربة المكتسبة»<sup>(٢٩)</sup>.  
 خصوصاً وأن التاريخ الإسلامي لم يبحث بحثاً علمياً صحيحاً في:

«الشرق الإسلامي، لأن اتجاه معظم المؤرخين فيه [الشرقيين طبعاً] كان جمع شتات المعلومات [...] دون اعتماد على طرق البحث الحديثة في الغرب [...]». وعندى أنه مازال أمام الشرق مجال واسع لكتابة تاريخه الإسلامي من جديد [...] ولا سيما أن الشرق قد بدأ يستيقظ بعد سبات»<sup>(٣٠)</sup>.  
 (ب) يقولون ما لا يفعلون:

يصاب القارئ بخيبة أخرى لأن المعلومات عن «الفصلة»، و«النقطة»، و«نقط التعجب»، و«الأقواس»، وغير ذلك من العلامات التي يستعان بها ضد الإيهام لم يطبقها المؤلف فيها حرره. فقلنا نجد في كتاب د. ماجد صفحة احترمت الدروس والتعليمات التي أوردتها كاتبها. فمثلاً، في ص ٧٦ استدلل المؤلف بآية قرآنية فحشر، في صلبها المرجع إليها أي أنه أغلق المزدوجتين حيث يمنع وجودها:

«هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب»  
 «سورة ١٠ آية ٥».

أولاً: استعمال «(المزدوجتين) في غير مكانها (أي في آخر الآية بعد لفظ الحساب)، وقد وضعها بعد ألفاظ وأرقام ليست من الآية القرآنية.

(٢٨) ص ٥٤.

(٢٩) تصدير الطبعة ٣.

(٣٠) تمهيد ص ٩.

ثانيًا: لا نعرف أين تنتهي الآية لوجود [:] ولوجود مزدوجتين بعد (٥)، بلا موجب.  
ثالثًا: لا يعثر على الفواصل في الأمكنة التي يستوجب المعنى وجودها.  
رابعًا: بعد ربيع الأول نعر على [:] يشوش على القارئ، إذ يقطع الجملة في حين أن المعنى يستوجب الاسترسال.

خامسًا: نجد نفس التشويش في الجملة الآتية:

«إن المستشرقين اهتموا بهوامشهم اهتمامهم بالبحوث نفسها [:] لأهميتها في تأييد قضايهم التاريخية»<sup>(٣١)</sup>.

استشهد المؤلف بالآية السابقة، في حديثه عن السنة القمرية: «لكن، على الرغم من أن الهجرة نفسها كانت في ربيع الأول: فإن المسلمين اختاروا شهر المحرم بداية لها لأن شهر المحرم شهر حرام، ولأنه أول الشهور في السنة، ومنصرف الناس في الحج».



لا نتوقف عند الأغلاط المطبعية لأننا تعودنا عليها في جل ما ينشر بالعربية، وبأ للأسف! والكتاب الذي نحن بصدد التعليق عليه لا يشذ عن العادة. لكن بعض تلك الأغلاط يصعب التسامح في شأنها لأن الكتاب «كتاب منهج ونماذج للبحث في التاريخ الإسلامي» كما يؤكد صاحبه. يرد، مثلاً اسم «المارودي» (كذا) ثلاث مرات في نفس الفصل مما يدخل الشك عند القارئ ويعطي اليقين للمبتدئين بأن الخطأ هو الصواب لأن «المارودي» تكرر في كتاب يعده صاحبه مرجعاً<sup>(٣٢)</sup>. وكذلك حين يرى القارئ (C.F) عوضاً عن (cf) المعهودة (= راجع/ انظر) يفتلظ عليه الأمر لأنها جاءت في جدول تلقى لا في هامش أو كلام عابر<sup>(٣٣)</sup>.



أردنا أن نضرب مثالا على قطيعة إبستمولوجية معكوسة تنمى الإيهام عوضاً عن أن تبين على توضيح مناهج البحث والقول والفهم. فمنهجية المؤرخ، عبد المنعم ماجد، بعقها وضاببتها، على طرز تقبض مع منهجية الفيلسوفين على أواميل ومحمد عابد الجابري وهما يفتنحان آفاقاً جديدة على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية والتراث. هذا من حيث المنهجية، أما من حيث محتوى الكتاب، فإنه يدعو القارئ إلى تساؤل: أيعتقد المؤلف أن الشرق شرق والمغرب مغارب ولن يلتقيا؟



تلك هي الفكرة التي نخرج بها من قراءة كتاب الزميل عبد المنعم ماجد. إنها نظرة تناق من التوجيه الناقص التعليم الذي يستعيز عن الرؤيا الشمولية حول العالم العربي الإسلامي برويا إقليمية ضيقة، ويقنع بفاهيم تقريية.

(٣١) نحن الذين نضع الخط لإبراز الالتباس أو الخط.

(٣٢) انظر ص ٨٠.

(٣٣) انظر ص ٨١.

هذه الملاحظات لا تنطبق على زميلنا د. المؤرخ ماجد وحده بل على أكثرينا، وبما للأسف. بيد أنه بفضل المناقشات الجادة سنصل لا محالة إلى الكتابة المستقيمة. وأخيراً:

- لو أصبحنا هذا العرض عن «القطيعة بالتجاهل» برسم توضيحي لكان على خريطة العالم الإسلامي وهي تبرز جيداً القاهرة، ودمشق وبغداد، وبيروت المغربية فعليها صليب أسود. ويأتي تحت الخريطة هذا التعليق:
- «تلك هي خريطة العالم الإسلامي كما تبرز في ذهنية مثقفي العالم العربي الإسلامي (إذ ... له القلة، ومنذ زمن قريب). ويلاحظ القارئ أن:
- تلك الخريطة ميتورة.
- ملونة بألوان جماعية وأنانية وشوفينية.
- موجهة طبقاً لمركب الكمال (الريادة/الزعامة/...)، رغم مركب التقصان بالنسبة للغرب والغربيين.
- ذلك كل ما يمكن أن يكتب تحت الخريطة.



بالمناسبة، تقدم للتأمل فقرات من افتتاحية صدرت بمجلة الفكر التونسية حررها محمد مزالي، من إخواننا عرب المشرق أن يقرموا بمجموع المقال ليتعرفوا على انفعال المغاربة أمام «ظلم ذوي القربى» وعلى مقدار عمق «القطيعة بالتجاهل».

يقول محمد مزالي:

«لطالما عبرنا عن أسفنا من ظاهرة العزلة الفكرية بين الشرق والغرب العربيين<sup>(٣٤)</sup>، ودعونا إلى مزيد التعارف والاتصال للتمهيد إلى التعاون الحق والعمل على تحقيق الوحدة العربية السليمة التي لن تكون ثابتة باقية إلا إذا رسخت في القلوب وتجلت في السلوك قبل أن تقرر في الدساتير. فنحن نتألم ونبتسم، في آن معاً، منذ مطالعة كتابات بعض المثقفين المشاركين، فإذا كل واحد منهم ينسب إلى قطره رسالة تاريخية ويصنعه مؤطراً، دون سواء، فكرياً وحضارياً لحل أزمة الفكر القومي وإثارة سبيل البلدان العربية الأخرى<sup>(٣٥)</sup>، من دون أن يكلف نفسه مشقة التعرف على الأقطار

(٣٤) راجع خاصة المقال الانتقاضي الصادر بمجلة الفكر، في غرة أبريل ١٩٧٦.

(٣٥) طابعت أخيراً في هذا الصدد مقالاً انتقاسياً لمجلة الثقافة المصرية (العدد ٥، العدد ٥٣ فبراير ١٩٧٧) يقول صاحبه الدكتور عبد العزيز الدسوقي، رئيس تحرير المجلة المذكورة: «لا شك في هذه المسئولية - أي مسؤولية حل أزمة الفكر القومي - تقع في الدرجة الأولى على مصر... فهي مؤهلة بتفكيرها وأعلامها ومؤسساتها العلمية والثقافية العربية، ومؤهلة بتأخرها الديكتاتوري الذي ينسب الآن بالمراد ولربو أن يصل إلى النهاية ليسمح على بقية الأجزاء العربية التي لا تزال في مناعات التحكم الشمولي (كذا...) (والة) ومؤهلة بوجعها الفكرية والروحية وضيقها الطبقي وحسها الأخلاقي» أما نحن، في بقية البلدان العربية... فلنرتنا ه يا دكتور.

العربية الأخرى وخاصة في بلدان المغرب العربي الكبير التي ظلت في الماضي مهضومة الجانِب بسبب عقدة التفوق لدى الكثير من الكتّاب والدارسين في المشرق<sup>(٣٦)</sup>. وبأبي عدد من الإخوان المعاصرين إلّا الإصرار على هذا الموقف السلبي الذي مهد إليه نفر من السلف الصالح ثم عمّقه الاستعمار عندما شيد سوراً فصل به بين بلاد المغرب وبين المشرق العربي مدّة تجاوزت القرن.. دون أن يمتدوا إلى أن الأمانة العلمية والمصلحة الوطنية العليا وأدنى معاني الأخوة والتضامن تقتضى كلها تصفية الأجواء والتقارب والتعارف الحقيقي باستئصال كل أنواع المركبات.

[...] ولكن الذي حرّز في النفس هو أن بعض «الإخوة» لا يكتفون بالصمت أو اجترار الأفكار القبلية، فكثيراً ما تقوم أوهام الدعايات بيننا وبينهم حائلًا دون التعارف الحق فينقل بعضنا عن بعض أراجيف وأخباراً. ثم تنسى أنها أوهام.. بل إنهم يباعدون بين الفينة والأخرى بإجراء «أبحاث» وتغيير مقالات فيها من الأخطاء أفدحها ومن الشتائم أقذرّها ومن الأكاذيب أسفلها، فهي ترهات تثير الحساسيات وتحقق الخلافات وتباعد بين الإخوة وتعاود - بالتابع - الاستعمار في سعيه إلى عزلنا بعضنا عن بعض لمزيد القدرة على ضربنا واستغلالنا والمهيمنة علينا جميعاً.



إن كان لابدّ من خاتمة بعد التمعّن في هذا النص، لأكدنا بكل حسرة، أن مصيبة العرب ليست في إيهام المفاهيم وحسب، بل في إيهام التفاهم أيضاً.

(٣٦) يكفي كشاهد على ذلك التذكير بنظرة بعض الجغرافيين العرب إلى المغرب العربي. فهذا الأصفهاني يعتبره على الخريطة «كم التراب»، وهذا ابن الفقيه يضمه بتأية «ذيل الطائر» بينما يقول ابن حوقل والمقدسي والمسعودي عن مصر إنها «أحد جناسي العالم» ومن القاهرة إنها «قبة الإسلام».

هذا حق لا مرد فيه لكن هناك تهب أخرى مثل (دمشق، بغداد، وتونس وقاس..

## القسم الثالث

### مفاهيم مضامينها في حيرة

«كفانا ما تجرّعناه من القصص من جراء تحجر العقول  
والقلوب والهمم في نطاق ما بلى من موروث العادات والتقاليد...  
وكفانا ما شهدناه مدة قرون، من تعطّل وظيفة الاجتهاد الفاتح  
في آفاق الأقطار العربية الإسلامية». محجوب بن ميلاد (الفكر  
الإسلامي بين الأمس واليوم)



## الفصل الأول

### التعريب من التعريب

#### ١ - الرتبة والتهيق :

هم هذا العرض هو هم المتفقين العرب الأساسى : أن تتخاطب دون التباس، فنفضى على المسافات المتداخلة والمتشابهة التى تفصل كلّا منّا عن الواقع، ثم تتجاوز البلبلة والفموض إلى الدقة والوضوح. إن الكلام الدقيق الواضح يعكس ذهنًا مصقولًا وفكرًا سليمًا. أما الإيجام، أما اللبس، فينحطّ بنا إلى «واقع الممار» كما جاء عند توفيق الحكيم:

«أليس كلامى هو الواقع؟... عندما ألاحظ وأقول إن برانجتا كلها واحدة، وألفاظنا واحدة، وشعاراتنا واحدة، وهتافاتنا واحدة، ولا بأس عندكم الآن أن أقول إن نهيقنا أيضًا له نغمة واحدة»<sup>(١)</sup>.



كلام «الممار والبيري والعصا» واحد: إنه رتيب وممل. ولكن تنوع أساليب الكلام ليس له فضيلة في ذاته، وإنما هو ضرورى للقضاء على الملل والرتابة. فلا بد من اختلاف الأساليب التصيرية مع الحفاظ على أسس المفاهيم، وإلا سقطنا إلى مستوى الكلام - التهيق. من هنا قيمة التعريب المنهجى فى الزمن الراهن، فالتهيق بدأ يسود مذنبيا القدرات على التفاهم.

سيمكنا التعريب المنهجى الجدى من الدقة مع عناصر التلقيع والإخصاب، مها اختلفت الميادين، كما سيعطينا نماذج اصطلاحية وتربوية، يقتضاها تقارن ونوازن ونقوم ثم نقيم درجة الدقة فى تعابيرنا.

لا غرابة إذن أن نرى قضية التعريب من المباحث التى أخذت الصدارة فى الاهتمام العربى المعاصر. بالقاهرة يجمع اللغة العربية، ويمشقى كذلك، ويبتدأ بجمع ثالث، ورابع بثمان. كما يوجد بالمغرب «المكتب الدائم لتنسيق التعريب بالعالم العربى» (تابع للجامعة العربية) و«معهد الأبحاث والدراسات للتعريب» وكما بالجزائر «معهد اللسنيات» وكثيرة هى المقالات والكتب التى تشر عن الموضوع والندوات التى تقعد بالمعاهد والكليات. إنها قيامة حامية، إيمانًا من الجميع أن «عودة الروح» و«عودة الوعى» لن تتم إلا بلسان عربى مبدع.

(١) من سوانس مسرحى بين «العصا والبيري والممار» صدر بجمعية الأهرام بالقاهرة فى ١٩٦٦.

## ٢ - مناهات التعريب:

لفظ أضحي شمارا واختيارا سياسيا، وموضوع مناقشات ثقافية، ومبحثا لمؤتمرات عربية، على مستوى الدول والجامعات. أيجوز أن نسأل عن مفهوم «واضح» له؟  
الواقع أن «تعريب» من الألفاظ التي بقدر ما يزداد تداولها تزداد غموضا.  
يعطيه الشرقيون معنى ليس هو ما يفهمه المغاربة: التعريب في المشرق مجرد عملية جرد الكتب والمجلات العلمية والتقنية الصادرة عن الغرب للبحث عن المصطلحات وإيجاد ما يقابلها من ألفاظ قديمة.

معنى شرقي ثانٍ لتعريب:

صاغ الكلمة بصيغة عربية عند نقلها بلفظها الأجنبي إلى اللغة العربية<sup>(٢)</sup>.  
معنى آخر لتعريب يستعمل كثيرا عند المغاربة: نقل نصوص من لغة أجنبية إلى العربية («عرب» = ترجم).

شاع معنى آخر، بالمغربي، خصوصا بعد الاستقلال: التعريب = تدريس بعض المواد (أو الرغبة في تدريس بعض/جميع المواد) باللسان العربي. وهذا المعنى هو ما جاء في آخر توصية مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مارس ١٩٨٠):

«إن تعريب التعليم الجامعي هدف يسعى إليه العالم العربي بأسره وسيله الحق تزويد مكتباتنا بمؤلفات عربية حديثة وقيمة وقيام الأستاذ برأيه قياما حقا نحو لغته...»<sup>(٣)</sup>.

في مرحلة متأخرة، بات التعريب هو التعامل الإداري والمجتمعي بالعربية.  
تلك معان تبعد عن أصل «تعرب» = أفصح، صار عربيا أو تشبه بالعرب.  
تعطى المعاجم القديمة معان أخرى ليست من بين المعاني التي ذكرناها. لذلك يحق لنا أن نتساءل عن معنى «تعريب» لأنه يرغبنا على أن نعد من المفاهيم المبهمة، رغم كثرة استعماله.



في ١٩٦١، انعقد بالرباط أول مؤتمر للتعريب قرر تأسيس «المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي» تحت الإشراف المعنوي والإداري والمالي للجامعة العربية. فأين نحن وهذا «التنسيق» سنة ١٩٨٢؟

لقد كانت واضحة أهداف المؤتمر وما ألزم به المكتب الدائم إذ حدد مهمة التعريب بالعمل على:  
«جعل اللغة العربية أداة صالحة للتعبير عن كل ما يقع تحت الحس وعن العواطف والأفكار

(٢) انظر المعجم الوسيط ج ٢ (صبح اللغة العربية بالقاهرة).

(٣) يستعمل مصطلح «تعريب» في معنى أشمل: استعمال العربية في جميع البلدان. (انظر كتابه: من أجل تعريب في المستوى الرباط ١٩٧٦).

والمعاني التي تختلج في ضمير الإنسان الذي يعيش في عصر الذرة والصواريخ.  
تعريف التعريب، في هذه الوثيقة الرسمية. أوسع وأشمل من كل التعاريف السابقة.  
فماذا حُقق من ذلك التحديد - البرنامج - النموذج؟  
لو أنجز، أو كان في طور الإنجاز الموضوعي، لحلّ المشكل ولعاشت العربية في «عصر الذرة  
والصواريخ». لكن، وبالأأسف، خطوة إلى الأمام وخطوات إلى الخلف، والمسافة بيننا وبين  
الآخرين تزداد طولاً وعرضاً وعمقاً<sup>(٤)</sup>.

قد يقال إن المفارقة جدّ صعبة، والمشاكل كثيرة، لذلك مازلنا، نتخبط، بكل الأجهزة الرسمية  
وشبه الرسمية.

يقيناً، إن مفارقة الدولة الإسرائيلية مع العربية كانت أشدّ وعورة وتعقيداً مما للدول العربية مع  
اللسان العربي، ورغم ذلك نجحت إسرائيل في خلق لغة وطنية وتطبيقها في كل الميادين التي تنص  
عليها (بالنسبة للسان العربي) الوثيقة - البرنامج التي حررها، بالرباط، مؤتمر التعريب لسنة  
١٩٦١، أي: منذ أكثر من عشرين عاماً. وكما نجحت إسرائيل بتفوق نجد نفس النجاح في  
المند - الصني، واليابان والصين و... (باستثناء العالم العربي). قد يعاد النظر في التجارب من أجل  
التعريب، متى سمحت الظروف... لكن من سيحاسب من... وأية ظروف تنتظر؟

### ٣ - من المسؤول؟

لكثرة الأشخاص والمؤسسات والأجهزة التي يمكن اتهامها نحار فيمن يستحق قصبة السبق على  
هذا الوضع المتدنّي.

بيد أن هناك هيئة موقّرة، بفضل طينيتها وفخامتها، ولكونها أعظم مثل للعرب والعروبة تستحق  
أن توجه لها أكثر ما يمكن من نقط الاستفهام. إنها صاحبة المعالي، جامعة الدول العربية العتيدة.  
فإليها ترجع مسؤولية البطء في التعريب، أو بالأصح فشله.



نعم، للدول العربية، أو على الأصح لبعضها، نفوذ سياسي يعانى المدّ والججز، طول السنة، ولكنه  
نفوذ يدخل في استراتيجيات الرقعة الدولية. فيفضله اعترفت هيئات أمة باللسان العربي في  
المحافل والمؤتمرات الكبرى، وقد صفقت لذلك كل وسائل الإعلام العربي، شرقاً وغرباً، واتخذت  
من ذلك حجة على أن العربية لغة حيّة، ودليلاً على أننا «في طريق... النمو».

حقاً، تعتبر العربية من اللغات الحيّة، ولكن في المحافل الخارجية وفي المنتسبات، بالداخل...  
هنا أيضاً مغالطة زكته جامعة الدول العربية، كما زكاها كثير من العرب. فالاعتراف بالعربية

(٤) رغم ذلك، نجد الإشارة إلى ربح لا يمكن نكرانه. لقد توفّق معهد الدراسات والأبحاث للتعريب في إصلاح الطباعة  
العربية (الرقن والطبعة) لتسهيل القراءة وتوزيع المطبوعات وتلك تتيسر آلات الحروف وإتبات الحركات. هذا ربح ولكن هذا  
المعهد هو أيضاً يبحث عن «تعريب» منذ أزيد من ربع قرن!..

في التخاطب الدولي الرسمي ليس كسباً حققناه علمياً، بل مجرد جملة من الآخرين أو مراوغة سياسية، لذا يجب ألا يعتبر هذا الاعتراف حلاً يخلصنا من مشكلة التعريب. فلو كان الأمر غير ذلك لما بقي المشكل مطروحاً في البلدان العربية، ويطلبنا إلحاح أن ندرس بالعربية من الابتدائي إلى العالي. إن العربية برهنت، ماضياً، على عالميتها وإسكاناتها في الاشتقاق والتوليد والإبداع. ولكن العرب يظهرون وكأنهم عاجزون اليوم عن الاستفادة من لغتهم. أكثر من ١٥٠ مليون نسمة والتخاطب السائد فيما بينهم، إما بعاميات (عند العامة) وإما بلغات أجنبية (بين الخاصة، إلا ما ندر، وفي ظروف محدودة)<sup>(٥)</sup>.

إنه وضع غير مساع، محاولة من المتناحضات لا مفر من مجابتهن، ولن يفوز بالقلبة إلا مجموع الدول العربية متحالفة.



صدرت عن أجهزة تابعة للجامعة العربية جداول بمصطلحات «علمية»، ولكننا لم نتم بالتقنية و«التنسيق» الذي كان يؤمل منها، واكتفت بجعل ألفاظ بلغة أجنبية يقابل كل واحد منها لفظ عربي. تلك طريقة أضلارها أكثر من فوائدها. إذ لكل لفظ، في أية لغة، معان لا معنى واحداً يقابل بلفظ واحد من لغة أخرى. وهذا يضيف تضخيماً للبلبة والإيهام إلى انعدام طريقة علمية جديدة لوضع المعاجم. فلا يكتب اللفظ/المصطلح معنى من معانيه إلا داخل جملة، على أنه غالباً ما تفتقر الجملة نفسها إلى محيط، إلى نسق لتفهم هي أولاً، وليفهم اللفظ فيها بعد ذلك. لفظ أعجمي أمام لفظ عربي، أو العكس، لا يقدم التعريب، كما أن الشغف بالألفاظ المجهولة، على حساب الألفاظ المعروفة التي صقلها الاستعمال وقرَّبها من الأذهان ليس تعريباً. لم يسجل التاريخ أن أحداً تعلم لساناً ما بحفظ عن ظهر قلب ما في القواميس، أو في كتب النحو والصرف. تكتسب اللغات بالممارسة، بمخاطبة المكتوب واستماع المسموع. فجل الكتب المدرسية بالعربية كانت، إلى وقت قريب، تُصنّ بالمجانِب الدعائي الإقليمي أكثر من العناية بالمنهج، كما أن حظ الدارجات في ما تخطره علينا الإذاعات والتلفزيونات أوفر من حظ اللسان العربي السليم<sup>(٦)</sup>. تُعلم معاهد «جوتة» اللسان الألماني في ستة أشهر، بالطرق السمعية البصرية، وتركز بالخصوص على إقامة الطلبة الأجانب عند أسر ألمانية لتحصل الممارسة. وما جعل هذه الطريقة ناجحة أن اللغة الألمانية هي هي في التخاطب اليومي، في البيت، وفي الشارع، وفي الإذاعات والتلفزيونات والسينما. أما العربية... فلا يحاورها الكتاب إلا الأوراق، تاركين الأنشطة العادية في راحة شاملة، قاتلة...



(٥) منذ سنوات قلائل عجمت بكلي الطب والهندسة بمصر، السنوات التي كانت مرتبة إنها صفة أصابت التعريب في الصميم.

فعلنا أسكت الكتاب والمؤلفين عن التعريب ألبم هذه «الردة»!

(٦) قد درسا هذه المسألة وضربنا عليها أمثلة، في كتابنا «تلايلات في اللغة واللفظ»، الدار العربية للكتاب طرابلس - تونس.

اللغة لا تُورث عن طريق الدم والعرق. إنها عارسات يومية. لذلك، إن قوّة اللغة فيما يفعل بها أكثر مما يقال عنها. فلما أن تتحرك اللغة، وإما أن تموت. وكلما تحركت امتزجت بالحياة وخلقت الحركة بما تقوله وما لا تفصح عنه. إنها ليست مجرد أصوات/أقوال وحسب، إذ لكل كلام مجال يتجاوزه، حقول ما - وراء - الكلام. فاللغة قوالب ذهنية ومواقف: «كلمة الحر دين عليه» «أعطى كلمته ل...» «لم يف بكلمته» «رجل بلا كلمة» «تكلّموا تعرفوا»...

تكلّم = قال أشياء وكنم أخرى: وللمكثوم أيضًا وزنه في المعاملات. جاء في حديث نبوي: «إنما الأعمال بالنيّات» فالتنية تصميم لمشروع والتزام، ومن ثمة نزوع إلى ما سيكون، أي مسؤولية عن المستقبل، القريب أو البعيد، حسب محتوى القرار ومداه. أما اللغة فصناعة مكتسبة ونسق تتوضع فيه وتتكيف الذوات مجتمعيًا وإنسانيًا، حسب الظروف والأوساط. فاللغة أداة/أدوات للوعي والتفكير، وبها يحصل تغيير التفكير من تأملات إلى أفعال. فطبيعي أن تضمحل القدرة على التفكير بجمود اللغة وتزدهر بازدهار مستوى التعبير ودقته. فاللغة هي المظهر اللفظي/ الصوتي للوجود الذهني والمجتمعي للكائن الحي المنطقي<sup>(٧)</sup>. إن الألفاظ ليست هي كينونة ما نرى ونسمع ونقول. للألفاظ قوّة سحرية بحيرة، ولكن الساحر - المسحور هو الإنسان الذي يصنع الألفاظ ويعمل ويتعامل بها ومهما. أما العرب فيرفعون الألفاظ فوق الأدوات، كأن الإنسان هو خادمها، وكأنها أكرم منه.



عيب معاكس هو السيلان في اختراع الألفاظ دون أن تدعو لذلك ضرورة تعبيرية إنها فوضى «الموضة» موضة مزمنة<sup>(٨)</sup>. وإن للمواضات قوّة على مقاومة الجديّة والثبوت. بيد أنه عندما تنتهي لا يكون السقوط تدريجيًا، بل بقفّة.

المرية في حاجة ماسة إلى مرونة، وإلى تيسير لتصبح حقًا أداة خطاب حضاري معاصر، لا إلى تعقيد وتشعيب. في «عَرَبَ» و «عروبة» ب، ومن عَرَبَ = أفصح بعد لكّة (بالنسبة لنا: بعد نكسة). فَرَبَ الكلام = بيّنه وأوضحه. فمنه: أعرب عما في ضميره = أظهره بوضوح. ومنه عند الفقهاء: «البكر تحرب عن نفسها».

(٧) تفضل «منطق» على الكلمة الأرسطية «ناطق» للدلالة على الصليات التي يقرم بها الإنسان عندما يتكلم (من نطق ينطق) أما منطق فمن منطق. إننا لسنا «ناطقين» بالطبع بل نتدرج على الكلام وفق اكتسابنا قسطًا من اللغة بدلًا من فكر طيفًا لـ «منطق» فالمنطقية كسبة نتيجة جهود متواصلة.

(٨) الأمثلة كثيرة نكتفي بالإشارة إلى آخر ما صدر لمصطفى التبري بالاشتراك مع عبد الصمد محي الدين وهو «رسالة مفتوحة إلى جلالة الملك» شركة الطبع والنشر، الدار البيضاء (أكتوبر ١٩٧٩). هنا نلجج من الرسالة: «الجغرافيساسية» والأنظمة الاشتراكية الإلزام تعود في تلك الحماية والاستفادة لا ترضى غير فالتس العرض والطلب ولا تطرب إلا لتكسر تولدت البورصة مرورًا بصونانات التناقص... ص ١٠. «قوى تلتصق بالماضي [...] لا يشبه منتهايا التحقوى» ص ١١. (الماضوية مستعمل، لكن هنا يحق استعمال الماضي). «أفريقيا الصغيرة» ص ١٣. «المخابرات الأمريكية وصلت رسائلها الجسائية» ص ١٣ وفي سياق سياسي « ص ١٥».

## ٤ - مسؤولية مشتركة:

لجامعة الدول العربية الحظ الأوفر في المسؤولية عن تصرفات التعريب وضآلة الحركات الثقافية والفكرية العربية، إلا أن للكتاب والمفكرين حظاً ليس بالتواضع. يؤكد الأستاذ الرئيس، إبراهيم مدكور:

«إذا أردنا علماً عربياً عربنا المعلم والكتاب»<sup>(٩)</sup>.

ويمكننا أن نضيف: إذا أردنا علماً عربياً عربنا الكتاب بإنزالهم من بروجهم إلى ساحة العمل والمعاملات، وأخرجنا أكثرهم من الغربة في التقرب، ومن الانبهار بكل شيء فيه رائحة الغرب دون غربة. فبذلك سنجنس النضج بجديّة.



صدر لتوفيق الحكيم كتاب تحت عنوان «حمار الحكيم»<sup>(١٠)</sup>. تبدأ صفحاته الأولى بالعربية، ثم يتخلل عنها المؤلف ليكتب بالعامية المصرية وكأن لسان حاله يقول للقراء، خارج جمهورية مصر العربية:

«لم أعد أهتم بكم. فمن أراد أن يقرأني فليتنحلّ عن العربية وليتعلم العامية المصرية! هنا يأخذ «تعريب» معنى جديداً هو: تحصيل العربية...»

ما هذا يا حكيم؟ أتريد أن يقضى على الرابطة الأساسية المشتركة بيننا وأنت عضو من بين المخالدين لمجمع اللغة العربية، ومن أوائل المؤيدين، نظرياً وعملياً، للتعريب الحق، ورئيس اتحاد كتاب الكتانة؟..

يذكرنا موقفك بـ «ثرثرة فوق النيل» لنجيب محفوظ. صدرت تلك الرائحة بالعربية ولكنها نقلت في السينا بالعامية المصرية!

كيف أجاز الحكيم و محفوظ لنفسها المشاركة، مباشرة أو غير مباشرة، في التآمر الفعل ضدّ اللسان العربي؟

أليس من البديهي أن مصر مصر يرتبط بمصر الأمة العربية كلها، كما أكدته حرب أكتوبر؟ وهل يمكن تصوّر أمة عربية تقوم على العاميات والدراجات؟

نعم، لكل واحد الحق أن يقف أو يكتب بأية لهجة أو دارجة شاء، على شرط أن يكون ذلك للاستهلاك المحلي فحسب، وأن يعنى ما يستحق التصدير بلغة مفهومة في باقي العالم العربي، وإلا بقيت القطعة تصفناً، رغم كثرة الشعارات، مثل «أمة عربية من الخليج إلى المحيط...». إن

(٩) من محاضرة ألقاها بالرباط، سنة ١٩٧٥.

(١٠) بيروت، ١٩٧٤.

واقفنا واقع العزة المفجع: شعوب عربية متمزقة لا تحيا الوحدة إلا بالخيال والمأطفة والشعارات. أكثر من ٨٠٪ من العرب لا يحسنون القراءة والكتابة ومع ذلك أن بعض فئتنا وكثافتنا يسمحون لأنفسهم بأن يفتدوا الأقلية المؤبجدة بما لا يطيب وبما لا يلد، أما المطابع العربية فلا تدفع إلى السوق، على مدى سنة كاملة، إلا ٥٠٠٠ عنوان جديد من الكتب (ولا يمثل هذا العدد حتى ١٪ من الإنتاج العالمي، مع أن عدد سكان الأقطار العربية يتعدى ١٥٠ مليون نسمة!....)



ولم يقف توفيق الحكيم عند الكتابة بالدارجة المصرية، بل أصابته شظايا قنبلة فرعونية يفجرها الانعزاليون كلما أرادوا شراً بمصر وبالعرب، تشتتاً للشمل. لقد أخذ الحكيم يدعو الكتانة إلى الانطلاق على أهرامها ونيلها، وحتى في هذا ليس لتوفيق الحكيم «شرف» الأسبقية!... لقد جاء متأخراً عن أحمد لطفي السيد الذي اعتقد أن مصر تُكوّن بذاتها أمة. فهل تستطيع مصر أن تحقق استقلالاً كاملاً بقطيعة تنزلها عن عالم الإسلام وعن عالم العروبة؟ فأبو الهول لا يقدر، بأنفه المكسر، أن يشم الأحداث ويتلقاها بصمود دون تعاون بين المصريين وإخوتهم، لغة وتاريخاً ومصرياً. إن أمثال الحكيم في تصور مصر جديدة مفصلة عن محيطها الطبيعي والإنساني والتاريخي يعملون منها أبها هول حديثاً وأصم، لا يسمع ما يجري في القرن العشرين (السوق المشتركة، وحلف وارسو، والحلف الأطلسي....) وأنه لأبو هول محروم من حاسة البصر، لا يرى أبعد من أرنية أنفه....

مسكين ذلك المولود المعطوب الذي يتنبأ الحكيم! فمتى سيتحرك؟ دعوة الحكيم لن تجد أذاناً صاغية لدى المصريين. فتخصيتهم راسخة في الإسلام والعروبة رسوخ أبي الهول (الحقيقي) في تربة مصر الوفية. ربما أن الحكيم. يش من تصرفات بعض العرب، وأصابه التشاؤم من النكسات والحيلانات، ففرّ بنفسه إلى قصر داره (هل إلى «قفص الأهرام»...).

هكذا سرقت الأحداث الأرض من تحت أقدام توفيق الحكيم، فتصنرت خطواته ونبا قلعه<sup>(١١)</sup>.

#### ٥ - الجامعة أو الجبل العقيم :

لقد مرت أربعون سنة على تأسيس جامعة الدول العربية والعرب لم يجتمعوا على أية مشكلة مصيرية فعلوها: لا برامج التعليم توحدت ولا مناهج البحث تضمت، ولا لساننا تحرر من هيمنة اللغات الأجنبية ومن العاميات الإقليمية، ولا استراتيجية محكمة وضعت لتسلحنا ضد التخلف، ولا مشكل درسته بكل أبعادها وبدقة، وعبرت عنه بدقة... لا نعلم الجامعة العربية! لقد ولدت.. فأرأ، لكنه ولد.. ميتا.

لذلك، كل ما ورتناه عن الجامعة المتيدة من السليبات جاء بلا مثيل، فتقرزنا وقرقنا من حضنة

(١١) سنود إلى مناقشة توفيق الحكيم حول مواقفه الأخيرة، في الفصل الذي على.

لم يظهر القاضون على زمامها أنهم راشدون. لقد بقيت الجامعات العربية تحت الحضانة الجبرية لا تتحرك ولا تتصرف.

#### فلتكسر القوالب المجاهزة!

ولننص نقط الضعف بموضوعية، لنرى التخلف في عمقه.

إذ ذاك، وإذ ذاك فحسب، تصبح معالم طرق النهوض واضحة. فلكل فترة من التطرخ مشاغل ومشاكل تفرض مفاهيمها وأساليب التعبير عنها. إن أوضاعنا تفرض اليوم أسلوباً لخطاب يتوالتنا التعامل مع المحيط الحضارى لنخرج من طور الطفيلين ونقوم بدور المساهمين.

#### يأتيها «البلاء»!

ويأتيها «المربون»! ويأتيها «المتفاضحون»! متى ستون. أن حصر الاهتمام في الشكليات وغريب اللفظ لن يلدنا، أبداً، على العنوان الصحيح للتقدم الصحيح؟

فمنذ رحل عن مناخنا الفكرى حق المبادرة والاجتهاد، افتقدنا القدرة على الإنتاج، أى إنتاج، وما نحن نبحث بلا منتهى، وفي الوجهة العكسية للوضوح نتيه!

يتحدث (غرسطاف لويون) عن ممثل محترف كان إيهان حرب ١٩١٤ جزءاً من الجمهور. فكلماً حلّ الجميع بدأ يستعمل ألفاظاً غريبة، فينال إعجاباً ينمو بقدر ما تنمو غرائبها، ويكثر عددها. وأحياناً يلقى جلاً بلا معنى تكرر فيها ألفاظ لها رنة عاطفية، مثل وطن وشرف وراية، فيحتسّ المحاضرون كثيراً ويصفقون بهتة وتأثر. كما لو كانوا يفهمون معنى المنطوق (وهو عمداً بلا معنى)، وإنما هم يطربون عاطفياً برنة ألفاظ.

#### ٦ - الثروة والمخاطب:

اعتاد المناطقية الصوريون أن يعتبروا الجملة، في اللغة العادية خارج سياقها، أى أنهم لا يحكمون عليها إلا بعد أن يخرجوها عن الوضع الذى يتعلق بها فيه.

هذا الموقف جائز ومعتول، عندما يتعلق الأمر بتحليل لغة الرياضيات الكلاسيكية، لكنه يصبح دون جدوى، عندما تكون الجمل من اللغة العادية. فالجمل ليست «مفيدة» إلا بقدر ما تقترب من محيطها في النص، إلا إذا أحوالت واستنتجت أو ارتبطت بكيفية ما مع نسقها العام. إنك «تتكلم» لأنك تبحث عن حل لمشكل أو إبداء رأى، أو إخبار عن ملاحظة أو إحساس. فالكلام دائماً هادف: يحاول المتكلم أن يواجه مشكلاً وكل مشكل يدخل في شبكة من المشاكل، وكل شبكة ترتبط صاحبها بآخرين، قبولاً أو رفضاً، إيجابياً أو سلبياً فيناصرون أو يقاومون. فالمشكل، أى مشكل دائماً «مشكل - شبكة» شرك مكيد يزج بنا في محيط أشياء وكائنات وأنظمة وأجهزة مرئية ومسترة. فعندما أعبر عن مشكلتي/اهتمامي/قضيي، لا أذكر كل الأبعاد والتشابكات بمحيطها جميعاً. إني أفرز العناصر التى يجب/يمكن/يُباح يسمح بها/ لا لإخراج فيها، وأبستين ما أرمز إليه أو أخفيه تماماً/أسكت عنه/ أحتفظ به لى.../أشك في فائدته...



من هنا يستتج أن اللغة تفترض قوة ذهنية، وحكمة، وتضلع، وقدرة على تمييز ما يقال عما لا يقال، ومتى وأين يقال، أو لا يقال. فكل جملة تجسد قدرات مختلفة لدى المتحدث، إذ تستلزم حضور المنطق وبقطة الانتباه، وقوة مبادرة الذاكرة/التذكر، وخصوبة الخيلة/التخيل. فبدون ذلك يسقط القول إلى مستوى الترترة، إلى اللإخطاب، وإن جاء نصيباً لغوياً ونحوياً وصرخياً، كخطب وخطابات الجامعات العربية. فليس كل الجمل المسنة التركيب، المقولة صياغة وشكلاً، تكون كلاماً، الكلام الخطاب.

فالكلام:

- إما رسالة تفتح حواراً مفيداً مفهوماً دقيقاً (بلغة فيها أغلاط، أو بلغة بلا أغلاط. في الحال الأولى، قد يكون الكلام مفيداً، لكن في الثانية أفيد)؛

- وإما جمل ذات صياغة مضبوطة، وفضيحة/صحيحة، إلا أن فصاحتها فنياً، وصحتها شكلاً، قد تكونان على حساب المحتوى:

- محتوى غامض/ملتبس.

- محتوى ضعيف/ناقص.

فالأول مضية للوقت، ويحير إلى تأويلات محتملة أو خاطئة، وفي هذه إسامة إلى المتحدث إليه. والثاني يضيق التكلم، ويسيء إلى الخطاب وإلى التكلم معه. في نفس الآن.

المحالة من مصيبتان تنزلان بالفكر لأنها تصيبان الصورة والمضمون، فلا بد من استزاج المحتوى المتميز بالشكل الواضح للحصول على أحسن الكلام، والكلام الجيد ما تجيب الغموض.



ذاك هو التقييم الذي يفرضه المنطق لأنه يبرز المهمة الأدائية للغة ويؤكد رسالة الكلام ودوره المبدع الذي يضخم حجم الابتكارات بقدر ما تتشابه مشاكل الأفراد والجماعات. فكل نص نقروه وكل كلام نتعنه يدعونا إلى سفر في عالم التأمل، يقدم لنا خريطة لولوج المجهول ونرى، ونسمع، ونقول الأشياء والمعاني والظواهر.



تلك نظرة عابرة عن مشروع للتعامل مع العربية تعاملاً مفتوحاً، ونوطية لتلمس السير نحو تعريب جدى تدفع إليه الحاجة من الداخل، لا الشعارات. التعريب...؟

عفواً، أينها الجماسة العربية...! المصطلحات لم تتحد، المعاني لم تسق. إنك لم توحى أية شفرة علمية، ولم تجزى أى قاموس بتهجية تنوحى قواعد اللسنات الحديثة...

يا جامعة الدول العربية، أين أنت من الواقع؟ متى ستقومين بتقد ذاتي فتصترفين بنصبيكي في تلك النكسات؟ وأين هي النتائج المتوخاة من مؤتمراتك وأموالك ولجانك ولجنتيك ومكاتبك ورجالاتك ورجالاتك وخبرائك؟

هل نعلم القضاء على الأمة؟

حقاً، تأسست الأليكو العربية (نسخة، إلى حد ما، من الأونيسكو العالمية) فقيل:.... مرحباً بطوفان جديد من الخطب والكلام المباح الذى تصيبه برودة الصباح، فينتمش ويزداد طولاً وعرضاً وفصاحة!...

#### ٧ - الجامعة وطريقة النمو المسلود :

«لقد مضى نحو نصف قرن ونحن نتحدث عن مكافحة الأمية، وأخشى ما أخشاه أن تكون نظم تعليمنا في مراحلها الأولى مصدر أمية مستمرة. أما الكفايات والتخصص فالشكوى من نقصها ملحوظة لا سيما علينا واجب نحو أنفسنا ونحو العالم المحيط بنا، وقد تغفلنا» (إبراهيم مذكور)<sup>(١٢)</sup>.

عما يبحث على الأمل أن يأتي تصحيح مثل هذا من شخصية كبيرة ومسؤولة، لا تخاف النقد الذاتى. إن الإحساس الواضح بالنقص يفتح الباب لتداركه. لكن، أين هي أصوات المسؤولين الآخرين؟ أين أودعوا الصراحة وبعد النظر؟

أيفسر سكوتهم بالرضى عن الوضع الثقافى فنعتقد أن التعليم والبحث العلمى بخير، وأن المثقفين يسهمون في تحسين الوضع الاقتصادى والجامعى، وأتينا بالتالى على حق عندما ندعى أننا «في طريق... النمو»؟

كلما تحدث العرب عن أنفسهم ادعوا أنهم من «الشعوب النامية» أو «في طريق النمو». إن هذه العبارة تبقى على الواقع. يؤكد إبراهيم مذكور:

«لقد تأخرنا في العشرين سنة الماضية تحقلاً بيئياً؛ لأن معاهدنا لم تستكمل أسباب البحث والدراسة وضاعت مواردها عن البحوث التى كانت تربطنا بالتهوض الفكرى والثقافى في العالم الخارجى» (نفس المصدر، نفس الصفحة).

إذن، السير ليس في اتجاه النمو، بل في طريق التخلف. أليس المسؤول عن مثل تلك الاستعمالات المخاططة لمفاهيم أساسية هم بعض المثقفين الذين لا يحترمون دقة تعبير ولا أمانة قول؟

إن الفوضى في التعبير تحدث بليلة في وعينا للواقع، وبالتالى تفرقل مجابته. إننا نعيش على فئات مائة الحضارة المعاصرة، ومع ذلك ندعى أننا «في طريق النمو»! غيرنا يزرع، ونحن نستورد بقايا حصاده العلمى والتقنى والعسكرى والمذهبى من الإبرة إلى الطائفة، ومن رقصات السوينغ إلى نعمة الأرستقراطية المزيفة. نعم، من الإبرة إلى الفكولوجيات. قد يكون قول الشاعر صحيحاً «سم الحياض مع الأحباب ميدان» شريطة أن يكون الميدان ميداناً للعمل المشترك.

(١٢) عبد المال الحماسى، هؤلاء يقولون...، ص ٤٦.

تسير الجامعة العربية بإيقاعات ليست على ساحة الواقع الفعلي، بل تتصل بواقع خلقنا لغويا وأطريناه بالشعارات وضمناه بالسجع والبديع. فالواقع الذي يحيم في أذهاننا لا ينطبق على ما في الأعيان. إن وظيفة التعريب الحق هي أن يجعل اللغة العربية تفصل بين عالم الأسطورة وعالم التاريخ. فالمعاني تتقلب في الألفاظ وكلما كان القالب المستعمل مهلهلا جاءت المعاني مبسرة. إن المعاني الناضجة هي التي تصور قلما وبدقة موضوعاتها الخاصة، فلفظ «تعريب» نفسه لم يتضح بعد والتجارب لم تتضح. فكيف بنا، مع باقى المباحث، هل حددت قسماها؟ للإجابة على ذلك، سنعرض بعض الأمثلة، ونبدأ بزلاقات توفيق الحكيم.

## الفصل الثاني

### من الدارجة إلى العزلة (توفيق الحكيم والحياد المارقي)

١ - العامة، فالحياد، ثم...

نستهلك مفاهيم مهمة، ونضمن على استعمالها حتى أسس الإيهام تعميقاً غرضياً يجعل الفكر مضطرباً، دائماً في وضع بين وضعين، إدراكه تقييبي واستدلالاته تقييبيه، وبالتالي أحكامه تقييبيه. إنه دائماً في منزلة بين الإغراط والتفريط، يسير بلا انضباط.

هناك ما هو أكثر ملوثة وخطورة من هذا، هناك مقاومة خفية أحياناً وظاهرة أحياناً، للغة العربية كخطاب وطني مشترك كجهاز تسميري، عن وجدان ومسير أمة ومطامعها، وهذه المقاومة تأتي عن قصد ومن أعلى. من كتاب يوزنون بالتأطير القنطرة.

إن الذي يتنازل عن لغة أمته (وهي مقومها الأعظم) قمين أن يتجرّ إلى تنازلات أفضح، إلى نكران قومه، وهذا ما وقع، فعلاً لتوفيق الحكيم. فيجد التنازل عن العربية لفائدة الدارجة (كما رأينا عند الحديث عن التريب)<sup>(١)</sup>. ها هو يعمل على أن تتنازل مصر عن عربيتها لأن الحياد في نظره هو:

«ما يلائم ظروفنا ويناسب واقعنا، أريد الحياد الذي يكفل لمصر النظر في مصلحة مصر قبل كل شيء، وأن يكون جيش مصر للدفاع عن مصر أولاً»<sup>(٢)</sup>.

انزلق توفيق الحكيم ولم يوفق في اختيار مكان الوقوف إلى اليوم. حاد عن واقع العالم العربي وموقع مصر فيه، فإذاً به يصبح صحبات نشجة في جوقة الوجدان المصري النابض، خرج الحكيم عن إجماع العروة والمسلمين، وها هو يدعو إلى حياد مصر وابتمادها عن العالم العربي. يريد مصر منكمشة بلا أجنحة، يتيمّة بلا أهل ولا إخوة، منفكّة عن فلكها الطبيعي والتاريخي والمائفي<sup>(٣)</sup>.

أيتناسى الحكيم أن العرب، شرقاً وغرباً، كلهم في الهم مصر؟

فلا ريادة ولا زعامة ولا قيادة بين الإخوة .

يريد الحكيم لمصر حيداً شبيهاً بعياد سويسرا. ولكن علينا ألا ننفل عن أن الحياد السويسري

(١) انظر الفصل السابق.

(٢) توفيق الحكيم، أخبار اليوم، القاهرة ١٩٧٨/٣/١٨.

(٣) وأسفاه! لقد استجاب مصر الرسمية مصر السادات إلى هذا النداء. لقد شامت إرادة حكومة القاهرة الساداتية أن تعاصر الشعب المصري في عالم منفصل تماماً عن العالم العربي أجمع.

يخضع لقانون دولي، سويسرا لا تقيّد مصكراً ضدّ آخر، وحيادها اختياري إلزامي. فلمصر كما لغربها من الدول العربية، أن تتوج نفسها قطع العلاقات أو التحالف مع من تشاء طبقاً لظروفها الخاصة ومصلحتها. وبالفعل، إن انتهاء مصر لمجموعة «دول عدم الانحياز» حياد على الطريقة السويسرية، مع خلق بين. ويحذر بالحكيم ألا يتناسى أن سويسرا تتكوّن من ثلاثة تجمعات، ثلاث لغات، ثلاثة أقاليم (فرنسي، ألماني، إيطالي)، وأنها شبه شركة ترعى مصالح أعضائها، باستقلال متداخل، ثم إن سويسرا تعدّ مصرفاً عالمياً، فليس من مصلحة أية دولة، ولا من مصلحتها هي، أن تتغير أوضاعها.

ولتوفيق الحكيم الحق في أن يختار لمصر حياداً على الطريقة اليوغسلافية على شرط ألا ينسى أن الحليد اليوغسلافي ليس انتمالياً ولا تنازلياً ولا انكفائياً على الذات. فـ «تتو» قد أسس مجموعة دول عدم الانحياز (مع جمال عبد الناصر ونهرو) ودفع يوغوسلافيا لتتشط كثيراً داخل المجموعة، كما تتشط مصر. فهل يقلل أن تكافح مصر من أجل عدم الانحياز، وفي داخل منظمة الوحدة الأفريقية، وتحرل عن كل نشاط أو كفاح إلى جانب من هم أقرب للنس إليها؟ وفي الوقت نفسه تدعو أنظار مصرية إلى أن تنهم بلادهم بالقرن الأفريقي؟

إنها مفارقة!



مفارقة بالجمان، لا هي صادرة عن رؤية ثقافية، ولا هي استراتيجية سياسية (سياسية، بالمعنى النبيل والأصيل للفظ). على أن الرؤية النظرية والثقافية تنسق وتحمي الرؤية السياسية. إنها مفارقة كبيرة جداً وتجبّلي متلبسة بالمجانية.

لنستمع إلى توفيق الحكيم وهو يجيب عن سؤال خطير:

ماذا يكون موقف مصر المحايدة إذا تعرض بلد عربي إلى هجوم؟ يجيب الحكيم: على البلد الشقيق، وهو معرض للخطر، أن يتدمج مع «مصر عسكرياً واقتصادياً بما يدخله في حكم الدولة الواحدة»<sup>(٤)</sup>.

فشرط التعاون بين «الأشقاء» العرب مرهون بقبول التجرد عن الشخصية الوطنية... فالمغرب كان مغفلاً عندما بحث بجنده إلى الجولان وسيناء للإسهام في واجب الدفاع عن الأشقاء دون أن يشترط على سوريا ومصر أن تتحداً معه مسبقاً عسكرياً واقتصادياً، داخل دولة واحدة. فلو كان المغرب حكماً (من الحكمة) لطبق ما يفرضه توفيق الحكيم: ألا يؤازر شعباً عربياً شقيقاً معرضاً لمخطر غزو أجنبي غاشم إلا إذا.. لو كان المغرب فعل ذلك لقامت قيادة الجغرافيا والجغرافيين «ما هي الحدود المشتركة». ولصالح السياسيين والاقتصاديين والصحفيين والعقلاء وغير العقلاء: «على أي أسس دستورية وتنظيمية و... ستكون الوحدة؟» ولكن على المصريين والسوريين

(٤) نفس المصدر السابق.

والمغاربة أن يتوسلوا إلى إسرائيل أن تضع السلاح حتى تحل مشاكل الوحدة «الحكيمة» (نسبة للحكيم توفيق).



هذا ما يتصل بالحرب والخطر والغزو، أما في السياسة فيؤكد توفيق الحكيم أن على مصر ألا تضحي بنفسها، وتحمّد أرضها المحتلة رهنا:

«إلى حين تحرير أرض غيرها من الأشقاء الرافضين أو المحاسدين أو المجاحدين أو المتعيبين. فهو أيضاً من الأمور التي أضعفت مصر بل جعلتها تخسر ويكسب الآخرون»

فهل الآخرون الذين كسبوا هم الفلسطينيون؟

وهل «الرافضون» والمجاهدون هم الذين قاموا بواجب الأخوة فأعطوا لمصر:

«من أموال ومنع وقروض ما يساوى أضعاف كل ما قدمته مصر أمريكا زائد أوروبا وكل المؤسسات والصناديق الدولية»<sup>(٥)</sup>.



نعم، مصر هي الأخت الكبرى المحببة لبقية الشعوب العربية، وستبقى كذلك مادامت صحبات توفيق الحكيم وأصحاب النزعة «المنفرعة» بلا رنة ولا صدى في وعي الشعب المصري. وبالفعل، هذا الشعب يظهر دائماً حساسية مفرطة إزاء رفض عرويته.

يطالب الحكيم ومن على شاكلته، الاعتراف للمصريين بالرياسة على مجموع العرب. في كل الميادين، دون قيد ودون مراجعة، وإلا القطيعة:

لا تعامل ولا تعاون بين مصر والعرب! إنه شرط تفسفي إذ لا ريادة ولا زعامة، ولا قيادة بين الإخوة، خصوصاً وأن الجميع يتخبط في التخلف، ويخبط بيننا وشمالاً، بأطر دون مستوى الحركة، بلا تنظيم محكم، وبوسائل ضعفاً بين. إن التعاون بين مجموع العرب، وبين العرب والثلاثين تفرضه الظروف، وإلا ثلاثت الأوضاع أكثر. فالقطيعة التي يدعوا لها «المنفرعون» نفى للتاريخ وللواقع وليس في صالح أي شعب من الشعوب العربية، ومن بينها مصر، إنه نفى يظهر عبث دعاته، ويرر انفكاك مصر عن محيطها الطبيعي وجذورها التاريخية (الإسلامية) يقهرها على الوقوف في واقع انزالي محدود ليرجع بها إلى ماضٍ فرعوي تاريخي بعيد. لقد أرادوا لمصر أن تكون زعيمة رائدة وإلا «بلاش وجع الدماغ...» الذي حاق بالبلاد من جراء التزامات مصر العربية والإسلامية. ولا يخفى قصور هذه النظرة الائتلافية التي تفهم الحياد فيها خاطئاً، علاوة على تجاهل مقصود الأدوار التي لعبها الاستعمار، سواء في خلق مفهوم «زعامة» مصر، أو في خلق مفهوم «حياد» مصر وتزعمها كأثر للهزيمة المنكرة التي لحقت بجيشها، وقد كان إلى عهد ليس بالبعيد يرفع

(٥) أحمد إيهاء الدين في جريدة الأمال، القاهرة، ١٩٧٨/٢/٢٢.

قاده شعار «الثورية» والانتباه، وبالفعل، حاول تجسيم مطامع الأمة العربية في التحرير والصمود قدر ما استطاع، رغم دعاة القطيعة.

## ٢ - الشوفينية والواقع:

ومن الأمور العسكرية والسياسية ينتقل توفيق الحكيم إلى حملة على الأشقاء الذين عملوا على نقل:

«زعامة مصر الحضارية إلى بلادهم.. ويقبضون النهضة الثقافية الخارجية بل وأنشأوا هناك المجلات والصحف العلمية والأدبية بالقول المصرية، مما يشير أن مركز الثقافة انتقل إليهم تاركاً مصر الفقيرة في صورة التابع وليس المتبوع»<sup>(١)</sup>.

أليس ما ينتجه أى عربى، في ميدان الآداب والفكر لجميع العرب، سواء صدر في القاهرة أو في تونس أو في بغداد...؟ إن فرقة عبد القادر الهدوى المغربية قامت بتمثيل مسرحيات لتوفيق الحكيم المصرى بالجزائر وكانت الدعاية على اللافئات الصحافية «تمثيل عربى» وفي الاستدعاءات: «... تمثيلية للكاتب العربى الكبير توفيق الحكيم...».

ذاك مرقف الحكيم، وتلك مواقف المثقفين المغاربة، ولحسن الحظ أن صوت الحكيم لا يطفى كل الأصوات المصرية. يؤكد ثروت أباطة في مقال كان له طنين (الأهرام، شهر يناير ١٩٧٧) أنه على ثقة:

«أن البلاد العربية تكن لأستاذنا الحكيم ما نكته له من تقدير وإجلال [...] ونحن على ثقة أيضاً أن البلاد العربية تعتبر الحكيم كاتباً عربياً وإن أقام في مصر فإن ما قلّمه خلال نصف قرن لم يكن لمصر وحدها وإنما لكل ناطق باللغة العربية في كل مكان».

هل ينكر هذا أى مثقف عربى؟

ما نظن ذلك قد وقع أو يمكن أن يقع، باستثناء توفيق الحكيم الذى مرق من العروبة، فكفر بآثار - توفيق الحكيم - ما - قبل - «عودة الوعي» المصطنع.

ويضيف ثروت أباطة:

«الحكيم مرشح لجائزة نوبل، فإن نالها فقد نالها كل أديب عربى، بل ما أحسب أننى أبعد عن الحق، إذا قلت إذا نالها فقد نالها كل عربى».

ثروت أباطة على صواب فيما قال، وكل ما نتمنى أن يكون نفس الشعور لدى كل المصرين، وبالأخص توفيق الحكيم، إذا نال جائزة نوبل أو غيرها، أى عربى من أى بلد آخر. فليطمئن الأستاذ توفيق الحكيم أن الكتب المصرية والمجلات والصحف المصرية والأغنية المصرية، مازالت - وستبقى - مقروءة ومسموعة في العالم العربى، ولها اعتبار رجا أكثر مما في مصر

(١) أخبار اليوم، نفس العدد السابق.

نفسها. فهل سألت توفيق الحكيم ناشره أي توجد غالبية قرائه؟ فليتقن، سيادته أن ما يكتب عنه في الصحف والمجلات، خارج مصر، وما تبيأ عنه من رسائل جامعية بالعالم العربي ليخالف ما يدعيه. فمئذ سنوات ونحن بالمغرب نزوج باسم الحكيم لجائزة نوبل، لأنه كاتب العرب لا كاتب مصر وحدها<sup>(٧)</sup>. وستبقى الأمور كذلك لأن دعوة الحكيم لن تتجح. إننا نفرق بين سياسة بعض القادة المفروضة لوقت موعود وبين الثقافة العربية المشتركة التي هي للجميع، من الخليج إلى المحيط، منها تغيرت الأنظمة وتقلب الأفراد.



يكفى القفز من الأشياء إلى نقائضها ومن المساسية المنفضلة أبداً، ومن الخلط بين الأصل والفرع! ألم يعد الحكيم يفرق بين الآجل والمنتظر المكتمل، بين الوطنية والشفوقية التي تسمى؟ يخطب عندما لا يجد قراء لما يكتب ويعلن الأمية والأمية، فإذا كثرت المجلات والصحف والكتب ووجدت قراء، وأخذت تزدهر، لمن الظروف والكتاب والقراء... فلما أن تحتكر مصر الفكر والمبادئ، وإلا تهرأ الحكيم والشفوقيون المصريون مما تنتجه بقية الشعوب العربية. إننا نرفض أن تصبح الثقافة العربية ضحية لنزوات الحكيم، فالدعوة لمصرية مصر، دعوة إلى التفكك والعزلة، في حين أن العالم، غربا وشرقا يرمى إلى التكتل. فلنكأن الحكيم يود أن نسحق ضد المجرى الطبيعي للنهر، لأن بعض الكتاب يفكرون برود فعل عاطفية، ينفلتون ولا يفعلون. يحطف (نبرون) على روما، ولكنه يبعثها أكثر وهي تحترق وشظاياها تنثر.. أخذ توفيق الحكيم ناي الحكمة ليفنى: «ما أحلى عزلة مصر... ما أحلى الهبات...» وإن امتلأت قلوب المصريين مرولة.



الهبات - العزلة، ولو على حساب هوية مصر ومصير مصر، ولن يتم تحقيق الهبات دون تأليب أحاسيس مصر - الشعب ونبيذات قلب مصر على أشقائها، فهل من جريمة أشنع من أن تنتزع من شعب هويته وتعرضها ببطاقة مزورة، ومن أن تفكك الروابط العضوية لتجعل مكانها خيوط عنكبوت...؟ إنه خداع وتضليل ما أنزل الله به من سلطان، يكفر به «أهل الكهف» كما يرفضه «طالع الشجرة».

هذه البلبلة الفكرية، هذه الشططيات القلمية تمكر الوعي (بعد عودته إن كان حقاً قد عاد). إن العرب الواعين لا يقولون القليبية، ويربأون بمصر أن تصبح خريطة، مجرد خريطة هامدة فوق جدار، أسما يطلق على أرض، وحلودا...



القضية أن بعض حملة القلم بمصر مصابون بمركب الكمال، تنخر الزعامة ذهنهم، لا يعترفون

(٧) إن البلدان العربية لم ترشح أي فرد لمزاولة توفيق الحكيم بل ما يلاحظ هو أن مصريا مقبها بالمغرب ادعى أنه مرشح (لهم رشحه...) فأحدث البلبلة رغم أن القضية كانت مجرد «نكتة» وأن توفيق الحكيم على علم بذلك وستيقن أنه ليس للمنفقين للظلمة ناقة ولا جمل في ذلك وأن الحكيم هو الذي كان مرشحهم (من منظور ماخيه «العربي»).



لأحد من الشعوب العربية بأى فضل ولا يسمعون له إلا أن يكون تاجها أيد الأبدن. فلما أخذت بعض الدول العربية تنتج وتفرض وجودها فنيا وأديبا وفكريا، وبدأ صدى ذلك يصل إلى القاهرة، ثار تائر المرضى بالزعامة والريادة. ولحسن الحظ، أن هؤلاء لا يكتفون إلا أغلبية القلة، فأروع وأجل وأنبأ ما في مصر سيبقى للعروبة كلها. والعكس صحيح. وأما الدعوة إلى العزلة والحياد فزيد يذهب جفاء. إن استلاب شعب هو أن : «يسلب من فكره وحضارته وأدبه وثقافته، أو على الأصح خصوصيته الأصلية المتجددة في كل ذلك»<sup>(٨)</sup>.

فقد نجد عذراً للحكيم في انحرافه عن اللسان العربي وعن العروبة لو كان على الأقل مردود الانحراف لصالح مصر حالياً أو مستقبلاً. والعذر يكون مقبولا لو أن الشيخ الحكيم كان يسير اليوم إلى ما شب عليه. لو كان الأمر كذلك لفكر للحكيم بما يدعو إليه الآن لأن «ما جاء على أصله فلا سؤال عليه». أما وأن الحكيم شب على ما ليس عليه اليوم، فلن يجوز أن يُترك وهو في «المنزلة الرابع» من حياته يتخبط فيما يضر بمصر والعروبة...



قد يلاحظ: وما شأنكم أنتم المغاريون وشئون توفيق الحكيم ومصر؟  
الشان شأننا لأن الحكيم عملاق من عمالقة أدبنا المعاصر. وثانياً إن الجميع يعلم أن مصر واجبات على كل عربي، وأن لكل عربي حقاً في مصر وعلى مصر. لهذا لن نستطيع أن نقول لتوفيق الحكيم: ارتدوا ما شامت لكم الردة، وفلسفوا القطيعة. فالفلسفة قد تغيم السياسة لمدة، ولكن السياسة عابرة، وترجع أخيراً إلى الحكمة الأصلية، وتترك الرغبة والمراوغة لتوبان.

### ٣ - شعوبية جديدة :

إنها نبرة شوقينية يحدتها توفيق الحكيم، والكل يعلم أن الشعوبية بدأت بفارس وكانت حقداً على العرب، قبل أن تنتقل إلى مؤامرات سياسية. فلن يجيد الحكيم ولا مصر في غير العروبة منتهى في التحام ولا أعمق في مؤونة، ولا أصلى في عواطف الأخوة. فليس هناك شيء كوحدة اللغة، والتاريخ المشترك والثقافة التي تكون دم ولحم أقرامنا، من المحيط إلى الخليج، شيء يستطيع أن يجعل قلوبنا تتقاسم نفس الشاعر والآمال والآلام، ونفس القضية، ونفس النكبة. الانتماسة عندنا ضحكة لها صداها بالنيل والفراوات وأبى رقرق... والزفرة بالقاهرة ترددها أنفاس العرب أجمعين. فإن اختلفت الأنظمة السياسية فإن الشعوب على قلب أمة واحدة<sup>(٩)</sup>.

تؤكد هذا لأتينا لمسناه وعشناه في أوضاع مختلفة (١٩٤٩، ١٩٥٦، ١٩٦٧، وأكتوبر ١٩٧٣) وفي أكثر من بلد عربي. رأينا الناس بالمغرب قد أوقفوا تجارهم وأعمالهم والتحقوا بالمقاهى والدور ليسمعوا عبد الناصر يخاطب عقب نكسة ١٩٦٧، وهم يبكون، والنساء تولول. فالغرب حربنا،

(٨) عبد الكريم غلاب، الفكر العربي بين الاستلاب وتأكد الذات، ص ٧ تونس الدار العربية للكتاب ١٩٧٧.

(٩) ويبدان جماعى فكرى، ولكنه لا يكون «القومية» كحركة وتظيم منظر.

حرب الجميع، كما عرف الناس، في الأزقة والمنازل، بالمدن والقرى، أيام عيد بلا مثل، في معارك أكتوبر الأولى لأن النصر والمجد نصر ومجد للجميع: في الرباط، وفاس، وفي بليدة وتلمسان شاهدنا الرجال يتعاقنون، والبنات تزغردن.



هذا المناخ لا يوفر الشروط الموضوعية لقيام شعوبية. فأسباب ظهور الحركة الشعبية على عهد الأمويين معروفة: عنصرية عربية مقبنة ضد العجم، جرت إلى رد فعل عنيف معاد للعرب. فما نطن أن الشعب المصري يمثل أرستقراطية عنصرية حتى ينقلب على العروبة خصوصا وأن القضية هنا ليست بين عرب وعجم، بل بين عرب (أقلية من الكتاب والصحفيين القاهريين) و ١٥٠ مليون عربي موزعين على وجه البسيطة. إن الأوضاع الحضارية سوت بين جميع الشعوب العربية، ووحّدت الجميع في التخلف بحيث من البطلان والافتراء على الواقع والتاريخ أن يصرح توفيق الحكيم بأن انتهاء مصر العربي:

«كان مصدر مصائبها ومحتتها عبر التاريخ المعاصر».

إن تفضيل هذا الشعب على الآخرين، ورسم العالم العربي بالخصيسة والنفيسة لإثم عظيم...

أهو تأمر صادر عن وعي، أو مجرد اندفاع غوغائي لا شعوري؟

فإن كان الأول فجزيرة لا تنفطر، وإن كان الثاني فعبادة، ومن الممكن أن يتراجع عنها صاحبها بعد أن يعود إليه الوعي (مرة ثالثة).

كلنا، أردنا أو لم نرد، متخلفون، وكلنا نعمل للظلمة على التخلف ونريد أن نكون متأزرين في السراء والضراء ضد ما حولنا وما يحيط بنا. فإذا كان لابد من تفاضل فليكن لحساب أفراد يخلصون في العمل على حساب من يتقاعس أو يخون القضايا العامة المشتركة. والنماذج من هؤلاء وأولئك توجد في كل أرجاء العروبة. إن الكريم من كرم وجدانه وحمته وأفعاله.



غرورا، أو مبالغة، يدعى توفيق الحكيم ومن على شاكلته أن المصريين وحدهم أهل الريادة في العالم العربي، أنهم وحدهم متحضرون وباقي العرب متخلفون. إنها دعوى تبرير الحياد الانتحاري.

قمرة أخرى، وأخيرا، نسأل عن الفائدة المتوخاة من هذا الحياد. فلا الاتحاد السوفياتي ولا الولايات المتحدة ولا أوروبا تقبل أن تمنح تقناتها وتتعاون بالنساي دون حساب مضبوط، مادي أو استراتيجي، مع دولة تصفع بعياد حاد أشقامها في الوقت الذي هي فيه في أشد الحاجة إليهم، وهم في أشد الحاجة إليها. فلا محالة أن مصر الـ «محاييدة» المعزولة ستضعف شوكتها ويخف ميزانها الدولي. فماذا أعدت ضد القوى الفاشية التي تتربص الدوائر بالضعفاء والمستضعفين<sup>(١٠)</sup>.

(١٠) طرحت هذه «التنبؤات» التشاؤمية قبل محادثات كلب ديفيد. طما إن اللمة لم تنته بعد...

إن الحيداد - المروء ليس إلا سياسة النعمة. إنه مجرد زوينة في الرمال تعمى النعمة، ولا تضمن لها أى خلاص . لكن، لا خوف على النعمة إذ لا صحفيين لها ولا كتاب ليفلسوا حيايدها ويسفلطوا من أعلى الصومعة العاجية فيلهوها عن الظروف الماسمة. على أن الاختيار أصبح اليوم واضحا ، وانتاه مصر للعروبة ليس اختيارا ولكنه انصهار.



لا نود أن نذهب بفكرة الحيداد عند الحكيم إلى خلفياتها، إيماننا منا بأن للوعى عودة صادقة تكفر عن الانزلاقات الانتحارية. فلولا ذلك لتعرضنا للإلهاام المقصود الذى يضفيه الحكيم على مفاهيم مثل «أدب» و «تعاون» و «صدقة» كما يظهر من مراسلاته مع وزير إسرائيل أبها إيمان. نعم، له الحق في مراسلة من يشاء لكن الرسالة الحكيمية ترمى إلى إحلال أدباء صهيونيين مكان الأدباء العرب. فنحن نتمنى أن تتحقق الظروف المواتية لتعاون بين كتاب إسرائيليين مع كتاب عرب، ولكن بعد أن ينتهى الاحتلال الإسرائيلي للأراضى المفتصة وتتوقف الهجومات على جنوب لبنان ويعترف للفلسطينيين بفلسطينهم.



العبرة الكبرى التى لا مفر من الإقرار بها هى أن التنازل عن اللسان العربى أول خطوة في الانزلاق نحو الشوفينية، ثم العداء للعرب. فمثل اللبناى سعيد عقل بارز على طريق التخريب. بدأ بالدعوة لاستعمال الحروف اللاتينية واللغات العامية، فانتهى بالتحالف مع سعد حداد، قائد الميليشيا التى انفصلت عن الوطن الأم، وجعلت في جنوب لبنان قواعد هجومية تحت تصرف إسرائيل. فالخاطرة باللسان القومى خطر على كل القيم.



كان من المتوقع أن يصدر رد فعل من الجامعة العربية على أمثال تلك المواقف، إلا أن الجامعة هى نفسها كانت، في الظروف العصية والحاسمة، مبهمة، اسيا ووظيفة، وكانت «محايدة» أكثر من المحتمل<sup>(١١)</sup>. الهدف من إنشائها (من المنظار العربى للشعوب العربية) أن تحقق وحدات عربية، إلا أنها خيبت الآمال. لقد بدأت من حيث كان يجب أن تنتهى. فهى «جامعة الدول العربية» لا جامعة «السوق العربية» وجامعة «يرامج التعليم العربى»...

(١١) المقصود: الجامعة العربية وما نزع عنها، منذ التأسيس حتى حركة إنقاذها في السنين الأخيرة (١٩٧٩). فكل أمال العرب أن توفق في تحقيق التجديد في البنيات والتصميمات، بجدية؛ وكذلك في القضاء على تقاليد سياسية «قتل الوقت» في تناول القهوة والمشروبات الباردة، داخل المكاتب.

## وأخيراً!

بعد الدردشة مع توفيق الحكيم التي استخرجنا منها أن التخلُّ عن العربية يقود إلى التخلُّ عن الشخصية الوطنية، سننتقل الآن إلى موضوع أوسع، إلى مصطلحات جديدة في وضعها الحال، وهي تتأرجح بين تحديد فوضوى وتحجير قاتل. لقد طال زمن الصراع بين حلم أطول من الليل يداعب المخيلة وبين الواقع وهو يصدم البصر والعقل. فمن كثرة الانتظار، لم تعد الحماسة تلهب الأمل.

\*\*\*

يا مكاتب التعريب في العالم العربي! إلى متى سننتظر؟

إنكم تفرقوننا بشعارات ومطبوعات، ولكن:

ما حال التعريب عملياً؟...

إلى من نشكو الأجهزة المسؤولة عن التعريب التي مازالت مفتقرة إلى منهج علمي يتجاوز المظاهر؟...

لقد رسمنا، على عجل وبخطوط خفيفة، صورة تقريبية لمفاهيم مبهمة (تعريب، عروبة، تاريخ، ديمقراطية، شعب، قوة، لغة...)، وإننا لنلاحظ أن الالتباس لا يعترى تلك المفاهيم وحدها، بل هناك كثير غيرها يحتاج إلى نخل وبلورة. من أهم تلك المفاهيم: «أصالة» و«معاصرة» و«عقل» و«عقلانية» و«تطور»... كما سنرى.

في هذه المرحلة من البحث سيبرز العرض ظاهرة، هي أن المباحث التي سيتناولها الآن وثيقة الصلة بالمباحث التي تقدم الكلام عنها: فعقلانية مرتبطة بمفهوم منطق، كما أن أصالة ومعاصرة لا تتحددان في عزلة عن مفهومي تاريخ وراث. فالذين يقصدون الماضي في ذاته ويتخذونه معياراً وحيداً، ومرجعاً أحداً لمناظرهم في الحياة، لن يستطيعوا أن يدركوا معنى «أصالة» ومعنى «معاصرة».

إن الماضي ليس هو الـ «معيّار» بل مجرد شاهد ومُعلَّم بالنسبة للتقدم والتخلّف، على السواء. كذلك الزمان «الحاضر» ليس له في الحقيقة حضور فعل، وإنما يمرّ. أما المستقبل، بما أنه لا يمكن بعد، فلا بد من مُعلَّم لما تمّ لتركز عليه، تاريخياً، شخصيتنا وهويتنا. فالنقلات التأملية التي تصمم المشاريع المستقبلية، وتنطقها، في حاجة ملحة لموازين. كل مشروع يبدأ صورة ثم تصمّم قبل أن يتحقق. فالماضي ليس خزانة نموذجية قاهرة بقدر ما هو حصيلة لتجارب إنسانية. ومن العيب أن يخرج ما ليس بكائن بما لم يكن. وتعتمد النقلات الفكرية على التخيل والتذكر، وإن الذاكرة أساس كل تخيل وكل تأمل. سواء كان خاطئاً أو خلاقاً.

\*\*\*

يريد منا الترائيون المتفلقون أن نبقى متكشّين أبداً على التراث بعد نزف دمه ونفيه في القرون الفائرة، بلا حضور فاعل بيننا. يريدنا الترائيون مجرد صدى للماضى، في حين أن المعاصرة تلزمنا أن نرغمهم على أن يعترفوا بنا كأصوات تحدث صدى. صدانا متحرك ويعبر عن أفعال. فالميراث، مهما ضخم جرمه وعظم كيفه محكوم عليه أن يضمحل إذا لم تضاف إليه موارد ووقف عن التجدد الدائب.

فما هو التراث؟

وما الأصالة؟



القسم الرابع  
تأصيل مع تعصير

يبلغ الفن قَمة الروعة عندما يصل إلى التعبير بصدق، إما عن  
واقع حدث، وإما عن واقع هو بهدد الوقوع، أو عندما يصل إلى  
الإشعار بواقع متوقَّع.

٢- ع. الحيايى



## الفصل الأول

### الأصالة ليست مقبرة

١ - إفراط، أو تفريط :

من الخطأ أن نعتبر الأصالة مقلداً أو معياراً للحكم على المستقبل بالقياس إلى الماضي، لأن الثبوت والاطراد علامتان على الركود والتجمد، وهذان يخالفان صيرورة التاريخ.

فزكي نجيب محمود على حق عندما يؤكد أنه إذا أردنا أن نتشرب روح عصرنا لابد أن نزيل عن الماضي كل ما تنوهمه له من عصمة وكمال، إلا أننا لا نؤكد قوله:

«مهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا، فهي بالضرورة تفقد هذه الصلاحية في ظروف عصرنا»<sup>(١)</sup>.

إن شروط الحياة في عصرنا تخالف شروط الحياة في الماضي، لكن لم يحصل طلاق، «قطيعة» بين الحياتين. لذلك:

فلما أن وسائل الماضي «ملائمة لظروف عصرنا» فيكون عصرنا امتداداً للصور الماضية، من بعض الوجوه، وإن لا «تفقد الصلاحية» كلياً، وإما أنها «تفقد الصلاحية» فتكون غير «ملائمة لظروف عصرنا».

يظهر أنه تسرب في حديث زكي نجيب محمود تناقض مع الإشكالية التي وردت في كتبه القيمة الثلاثة<sup>(٢)</sup> التي ترمي كلها إلى البحث عن وسيلة تلتقي فيها الأصالة بالمعاصرة وتمتزجان. فلماذا:

«مهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا» نحكم عليها بأنها «تفقد الصلاحية في ظروف عصرنا»؟

إن ظروف عصرنا نتاج تفاعل الثقافات على مدى الأجيال، وليست حم براكين تفجرت بفتة...! الخصائص الموروثة لا تبقى كما هي، بل تنصهر مع المكتسبات، في أوضاع جديدة، وهذه بدورها تتغير بالاكْتِسَاب وتنصب عناصر مخصصة ومنصهرة، في ظروف أخرى.



(١) ثقافتنا في مواجهة العصر . ص ٩٦.

(٢) انظر، هنا المدخل.

## ٢ - شبه إجماع على.. سلبيات :

يختلف الدارسون للذهنية العربية الإسلامية في الجزئيات، ولكنهم جميعا ينطلقون من فرضية أساسية، هي أن الذهنية العربية ضحية للتراث، فهو الذى جدها وكبح إمكاناتها. هكذا رُبط مفهوم أصالة بدلوله اللغوى فأصبح يعنى:

«الانتساب إلى الأصل والارتباط بعجلة الأجداد والتميز بسمات تحدد هذا الأصل وتعبّر عنه أبلغ تعبير»<sup>(٣)</sup>.

فن هذا التراث - الأصالة (حسب خصومه)، ورث الفهن العربى الإسلامى العيوب التى يتميز بها، ولربما سيبقى يعيش أبداً الآبدىين تأثراً فى هذه الدنيا على هامش العصر، لا يسهم فى التاريخ، لا منتجاً ولا مستهلكاً..

نحن لا نتكر أن عرب اليوم مهمشون، لكنه تميش ليس أصيلاً ولا كلياً. ومن العبث أن يعزى إلى الأصالة، تتجذر الأصالة فى كيان شخصى وجماعى فى تاريخ وثقافة، فهى هوية وانتفاء. إن الغرب - النموذج هو نفسه يحافظ على أصالته ويدافع عنها. فالانحطاط والتخلف إنما هما أعراض تاريخية أصابت الذهنية العربية فأوقفتها لحين، دون أن تغيرها، رأساً على عقب إلى الحد الذى يتخيلها عليه بعض منظّرينا. وأسباب الانحطاط والتخلف تتجلى فى كثير من بلاد العالم الثالث، وما نحن نشاهدها تتسرّب وتتفشى عند غير الثالثيين، وقد تظهر غداً فى أعظم بلدان العصر. إن التخلف لا يُحتكر، كما لا يحتكر التقدم. فمن المبالغات المبثية أن تعتبر الذهنية العربية كأنها اتكالية محض وانزيمية مطلقة. جاء فى قوله-زكى نجيب محمود:

«قلبيست حدود الصواب والخطأ من صنع الإنسان [العربى] لكنها حدود شامها الله للإنسان». فكان زكى نجيب يحاول أن يطلق انتباهه المتحمس للفلسفة الوضعية عندما يصدر أحكاماً قيمة على ما يسميه بالذهنية العربية:

فأين هي قواعد الاستقراء التجريبي؟

وأين هو التحرر والملاحظة والاحتكام إلى الوقائع؟

فهل تناسى زكى نجيب محمود أن الفكر العربى قد تأمل وأنجز رواثع إبداعية، من المفيد والطريفه مخترعاً وكاشفاً لآفاق من العلم والفلسفة؟

إن ادعاء زكى نجيب محمود أن «حدود الصواب والخطأ» ليست من صنع الإنسان العربى تحديد عشوائى لا يعتمد على تحليل لقضايا تاريخية عامة، ويتناسى الفكر العربى الإسلامى وهو يكثف التاريخ ويغير مجراه. ولقد حقق ذلك الفكر، فى العصر الوسيط، ما يعتز به الفكر الإنسانى على العموم.

كانت للإسلام، سواء في الإطار الديني أو في الإطار الدنيوي، مبادرات ثورية ومواقف شمولية. لذلك، فهو وإن حدد إطاراً للسلوك والمعاملات، لم قيد حريات الإنسان، بل إن ما فعله هو أنه شرع لها طرقاً واضحة للتحرك. فبلا تلك التحديدات والأطر، لبانت المعاملات فوضوية، داخل النسق الإسلامي، ولما حصلت إبداعات منسجمة فيها بينها ومع النسق ككل.

ينطلق الطابع المميز للذهن العربي الإسلامي ولتجاربه من حريات مقننة ترمى إلى تناغم طبيعة الإنسان مع الطبيعة.



وما يؤخذ على الفكر العربي الإسلامي التصاقه بالأصالة، ويؤخذ على الأصالة التصاقها بالماضي<sup>(٤)</sup>. الواقع أن الأصالة ليست الماضي، بل ترتبط بالماضي. وهو لا يتلها، وإنما يعطيها أرضية تاريخية تجمع الأغصان الحالية بالمنفور في وحدة الشجرة. فالأصالة وهي تضم الماضي إلى الحاضر تصنع صدى لتجارب وجودية وترد بقوة الوعي، رنين تساؤلات مصيرية.

ربما كانت الفلسفة الوضعية عند زكي نجيب محمود مسئولة، إلى حد ما، عن تصويره شبه اليائس للأصالة العربية الإسلامية وللذهنية التي شاركت في إخصاب تلك الأصالة. فوضعية زكي نجيب محمود فلسفة انتقائية وصفية:

«تكفي برصد الحركة الفكرية والظواهر الحياتية مجزأة دون أن تتبع خط سيرها العام لاكتشاف قوانينها العامة»<sup>(٥)</sup>.

إن الوضعية، بصفتها الانتقائية، ووطت زكي نجيب محمود إذ أدخلته في إيمتين بلا مخرج<sup>(٦)</sup>: إما العقل، وإما الخرافة، إما الأصالة، وإما المعاصرة. إيمانان تهيئان الاختيار محمداً، إن لم يكن غير ممكن، ومجاناً للواقع. فالوضعية تحارب الميتافيزيقا (= «خرافات»). لكن، أن تحيل من العقل معياراً مطلقاً، الميار الأوحده، هو كذلك خرافة: أن يفترض أنه لا وجود للامعقول، وللغلط المنطقي، وللخلف والتناقض، و... فمناقض للواقع. فالذي يتبقى ذلك الافتراض إنما يضع مصادرةً بلا بداهة، مصادرة لا تقوم على إثبات تجريبي قار، وشامل. إن عصمة العقل خرافة.

طبعاً، بالعقل يثبت وجود الحتمية. إلا أن الذي يؤمن بالحتمية العلمية ويؤمن بمقتضاياتها الواقعية والموضوعية ويعجموع القوانين التي تترتب عن ذلك إيماناً لا ريب فيه للعالمين، مضطراً، في نفس الوقت، إلى أن يعترف - حتى - بوجود اللامعقول، ويتواجد الحتمية مع الاحتمال واللاتوقع والمصادفة والأعراض.

حتمية الواقع لا تعارض حتمية اللاواقع، كما أن حتمية المعقولة لا تعارض حتمية وجود

(٤) انظر هنا «الفكر نتيجة صراعات». الفصل الثاني، من هذا القسم.

(٥) أحمد السنائي، المرجع السابق.

(٦) إمية: (E.) Alternative, (I.) Alternative.

اللامقول. إن العقل حر في حدود ما يرسمه له الواقع المقول، أى أن الواقع لا يدخل كله في إطار مقولات العقل، فما يصدر عن العقل ليس كله عاقلًا ومقولًا.

فباسم الواقع (المقول واللامقول)، يمكن محاكمة العقل، ولكن العقل يكفى بالتأمل في الواقع (وبالخصوص ما فيه قابل للتأمل)، فهو لا يستطيع أن يحكم عليه، أو أن يحاكمه بأجمعه<sup>(٧)</sup>.

### ٣ - لكل عصر عصره:

لا اعتراض على استعمال «عصرى» وصفًا لمن أحسن انتمائه في القرن العشرين. لكن، من التجنّب على اللغة وعلى الواقع أن نصف بعصرى من يتقن، فحسب، رقصة «السوينغ» و «بوب ميوزيك»، ويعرف آخر موضة في الأناقة، أو من يكثر من استعمال «حرمان» و «استلاب» و «إيديولوجيا» و «ديالكتيك» و «كيك»، وألفاظ أخرى لها سحر «الموضة»...

إن لفظ «عصرى» نسبة إلى عصر: فالعصرى من ينتسب لعصر ما، وما أن كل الناس عاشوا، أو يعيشون، في عصر، فكلنا عصريون.

وضع المجتهدون، في مقابل «عصرى»، زيادة على «رجعى»، لفظ «ماضى»، من «ماضوية»، وهى عندهم: اتخاذ الماضى مرجعًا، على حساب العصر. فالجميع عصريون (إن أبا نواس مثلاً عصرى، بالنسبة لعصر بنى العباس، ومعاصر هارون الرشيد...)، كذلك إنه ماضوى، لأن لكل شخص ماضيًا عليه تتأسس شخصيته، وبه تتحدد كينونته ويتم تشخيصها. فالماضى حضارة وثقافة، أى تراث مشترك، وذاكرة جماعية، ومن هنا فهو «أصيل» في الشخصية.

وإذا أن التواصل من أبعاد الذات العميقة، «الإنسان حيوان مدنى بالطبع» أى حيوان يتواصل مع آخرين، فكلنا إذن «معاصرون» بالطبع، معاصرة مع جميع من يحيون وإيمانًا نفس العصر، وكلنا معاصرون لمن تجمعنا بهم ثقافة أو تراث: لأن لنا ذاكرة شخصية وذاكرة جماعية. عاصر أبو نواس هارون الرشيد وزبيدة وكان يحفظ المملقات، ويعرف الكثير عن أصحابها، أكثر أحيانًا مما يعرفه عمّن عاشوا معه في البلاط العباسى. وحفظ أبو نواس القرآن، واطلع على تاريخ الفترة التى تفصل وقته عن بداية الإسلام، ذاك هو أفقه الذهنى والثقافى ومنظاره على التاريخ الذى يارسه، وعلى التاريخ الذى يملأ ذاكرته وعيقله ويشرى تفكيره.

فنحن جميعا عصريون، ورجعيون ماضويون، في نفس الآن، وبالتساوى، وسيبقى هذا التخرّيج مقولّة محتملة الصحة إلى أن تتحدّ مفاهيم «معاصرة» و «ماضوية» و «رجعية» تحديدات أخرى، لا التباس فيها ولا غموض.



قام كثير من الكتاب العرب بتحديد «معاصرة»، لكنهم وقوا في تناقضات.

(٧) انظر هنا «مطلبة العقل» في الفصل الثانى من هذا القسم.

فمنهم من يدعى باسم التقديمية، ضرورة الاستغناء عن التراث العربي الإسلامي لأنه عائق في سبيل التفتح والرقى، ولابد من تنظيف ذهننا الحاضر من بقايا ما علق به من آثار ماضى الأجداد، ومن بين ذلك اللسان العربي لكونه ميتاً ولا يقدر على مسيرة صيرورة التاريخ. فعل مثل هؤلاء المدعين للتقديمية والإصلاح ينطبق المثل «أراد تطييبه فأعماه».

وهناك طائفة أخرى تُقَدِّم لنا الغرب، بكل ما له من مزايا ومساوئ، كنموذج أوحده يجب أن تندمج فيه كي تنجح، ولا نجاة عن غير ذلك الطريق.

هذا موقف فكري، له حرمة. بيد أن الغرب بنى ثقافته المعاصرة على أصالته، في حين يظهر أن أولئك المصلحين العرب يريدون من أن تنفجر من لا شيء إلى حضارة القرن العشرين، أو على الأصح، إلى ما وصل إليه الغرب في القرن العشرين، متجاهلين التجارب والتيارات الفكرية والتطبيقية الأخرى. إن الوقفة العربية الإسلامية مطالبة في الواقع، بأن تحتك بكل التيارات المعاصرة، فـ «تُرب» وتصهر في ذاتيتها وفي «أصالتها». ما هو حرى بأن يمينها في الكفاح ضد التخلف.



فهل الغرب كله محاسن؟

يفترض بعض مثقفينا أن المعاصرة تقتضي من العرب، قبل كل شيء أن يضعوا بترانهم ليم الاغتراب على أكمل حال. فما مقدار الربح في هذه المقايضة؟

إن محاكاة العرب للغرب استلاب، ومحاكاته وحده يضاعف هذا الاستلاب. على أن هناك مستوى ثالثاً للاستلاب، وهو الأنطع: أن تقلد غرباً متحرراً أبداً، وبحركاته ينمى باطراد المسافة التي تفصلنا عنه، دون أن نحافظ على أرضية ومعالم. إنه التيه في متاهة. فنحن، إذن لسنا مستقلين من لدن التراث العربي الإسلامي، كما يدعون، بل من قبل صورة وهمية عن الغرب، تمسحنا أكثر فأكثر، لتزداد انفصالاً عن مكوناتنا الأصلية والأصيلة.

فعلامة على هذا الاستلاب الحزوني، شكلاً وكيّفاً، نسجل أن الصورة الوهمية عن غرب وهمي ترعرت نموذجيتها في عقلنا الواعي وفي عقلنا اللاواعي. إنها صورة تنزع بإصرار إلى توقيف حركات الغرب ومزجه بعالم «نا». ويقدر ما يتفصل الأنا العربي عن جذوره الأصلية بقدر ما يشدو قابلاً لكل تشكيل ولكل تكيف يمارس عليه، مع وعي منه أو بدون وعي، مادام قد أمسى لا هو ذاته ولا هو غيرها. ينساق المستلب إلى أن يحيا في زمان ليس، عملياً، زماناً واقعياً، أو على الأصح ليس زمانه. واندفاعاً مع التعود على الفردية، يؤدي أو يفرض نمطه من الحياة على مجموع البشر.

بناءً على ذلك، يتواجد عالمان، عالم التغير والتجديد، وعالم التماثل الفائق للحركة، انهياراً دائماً أمام تصورات خيالية عن الغرب المثل.

إن الغرب نفسه يختلف باطراد عن نفسه. إنه في صيرورة متصاعدة. فلا غرابة أن يعتمد

الغريون على تراثهم الخاص عساهم يحافظون على معالم ثابتة في هويتهم، ويتفتحون على ما يجري خارج مناطقهم، دون تحوُّف من الذوبان.



لن توصلنا الاتجاهات السابقة إلى الغاية المنشودة، إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، لأنها تجعل بين قوسين التاريخ العربي الإسلامي، في حين تدعونا إلى الانفتاح على معاصرة مبنية على أصالة ترتكز على تاريخ الغرب. يقيناً أن هذا الاتجاه يجرُّ إلى استلاب مضاعف: حرمان من التواصل مع التراث القومي وتقليد كبشٍ لتاريخ أجنبي.

إذا كانت المعاصرة انتفاضة ضد التقليد والجمود، يستحيل ألا يباركها كل مثقف واع. أما إذا اعتبرت انتفاضة على ركام الأصالة (الهوية الثقافية والأخلاقية وهي تستمر في تكوين وتكييف الشخصية الحالية) فلن يرغب أحد أن يرعى في أحضان الفقر، تزكية للزعامة الغربية. إننا نقاوم المفاهيم الخرافية والمباحث الضبابية التهريجية التي سُجِّنا فيها على يد الاستعمار، ومازال سجناءها. فالمقاومة، في الواجهتين، تجعلنا «تقدميين» بالفعل، لأنها مقاومة يفرضها مثل أعلى نعمل على تحقيقه. إن التطور والعقلنة والموضوعية تؤلف البديل العلمي للتفكير الخرافي.



فمقابلة معاصرة بأصالة مرفوضة. لم يرو التاريخ أن أمة بلا أصالة استطاعت أن تتمصر. لا ينازع بعض المنظرين العرب في هذا، لكنهم يطلقون معنى خاصاً على معاصرة: فالعصرى هو الغربي أو من يشبه به؛ كما أن العربي أصيل لأنه فقد قدرته على التكيف مع التغيرات فأسمى غرباً في العصر، ما ضوى الذهن والسلوك.

لنفرض الآن أن الهدف من التصير هو أن نجعل منّا نسخة طبق الأصل للغرب، إذن، فنتسلخ انسلاخاً كلياً عن شخصيتنا لنخلع عن ذواتنا لباس الموت المحتط. أنكون حقاً بذلك توفقتنا حقاً في الحصول على بديل لأوضاع التخلف؟

هذا النوع من الإصلاح والتقدمة لن يلقى بالشعوب العربية إلا في مفامرة الغربة، التلف لأن التطور والتقدم لا يحصلان بطلاء براقٍ لامعٍ تبرق به عظام وهي رميم.



حسب التمييز الذي يتقدم به المفكر الكبير زكي نجيب محمود، من كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر» إن الذهنية العربية مختلفة عن النمط الذي يجعل القرار الإنساني غير مسبق بقبليات. إن وجهة النظر العربية:

«تفترض أسبقية المعيار الذي يقاس به القرار في صوابه أو خطئه»<sup>(أ)</sup> بعد إقرار هذه الخاصية المعجبية، يتساءل المؤلف:

(أ) نفس المصدر، ص ٥٧.

«هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربياً يحمل هذه الوجهة من النظر، وأن يكون في الوقت نفسه معاصراً يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة؟»

على هذا السؤال، يمكن إبداء ملاحظتين:

كل الذين يزعمون أنه من الممكن أن تدخل أمة المعاصرة، ولو بلا أصالة، يضرّيون المثل بالولايات المتحدة، «العالم الجديد». بيد أنهم يتخافون عن أن الأمريكيين الشماليين ورتوا أصالة أوروبية حملوها معهم، في موجات استيطانية متوالية. فاختلط هذا الإرث الضخم بما كان عليه السكان الأصليون. فالأمة الأمريكية الشمالية مزيج ثقافات اندمجت وزواج بين أجناس مختلفة أنت من القارات الخمس. حقاً، قتل القادمون الكثير من الأهالي الأصليين، لكن كانت الحرب هي نفسها احتكاكات حضارية، رغم كل سلبياتها.



يستخلص، مما تقدم، معارضة بين «الإنسان العربي» وهو، على ما يظهر شبهه بالبداية، لأن ذهنيته ذهنية خاصة، (ترفض الحرية والمسؤولية والسببية)، وبين الذهنية المنطقية العلمية القابلة لتجدد، أي العقل القابل لأن يكون:

«معاصراً يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة» (نفس الصفحة).

ماذا ادّعى المستعمرون، عندما استولوا على أراضينا؟

ألم يؤكدوا، في الإبتلوجيات الخاصة بالعالم الثالث، أن الذهنية ذهنتان، الأولى، تتحرك في مرحلة ما قبل المنطق وهي في طور السير نحو اكتساب المنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإدراك العلمي الخالي من الخرافة والسحر؟

— حسب نظرية زكي نجيب محمود، هل ذهنية العربي غير عقلانية تؤمن بـ «قانون المشاركة» وتعم في ثقافة درويشية تقوم على الأدعية والكلمات السحرية، فيقضى أصحابها أوقاتها في فكّ ما فيها غرابة وغموض ورموز؟

إن المفكرين الذين يلحّون على أن للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الأتوام البشرية، إنفا يبررون، عن غير قصد، الإبتلوجيا المصنوعة، بعون الاستعمار ولصالحه، ضدّ الشعوب الضعيفة.



إن الأصالة أقاط الانفعال والتفاعل، فهي إطار الوجدان والضمير في ترابطها بفردية كل فرد وبالفردية المجتمعية. إنها نسق عام تنتظم، فيه وبه، حركة العلاقات الجماعية.

فالتقدمية الحق، أو المعاصرة الحق، لا تقصد خلاص الشعوب من ذواتها، بل ما تقصده هو أن تحرر الشعوب مما يصيبها من انحرفات عن صواب ذاتيتها بالانسلاخ عنها أو بالاتلاق عليها. إن

وجدان الشعوب وذهنيتها معرضان، على اللوام، لانحرافات تزحف من كل ميدان فتتوقع الثقافة وتفسخ الأصالة، ثم تعلق.

إن هذا لتجسد خطير على المعاصرة وعلى الأصالة معًا.

#### ٤ - معاصرة تزوع التخلف، ومعاصرة تسهم في بناء المستقبل :

كل أصالة تتغلق على نفسها تيبس وتذبل، فيزدريها الأجنبي، كما يزدريها قومها. ففي موقف المتحصين لها دون تفتح على العصر والصيرورة تأمر عليها، إنهم مقبروها. مثلهم في ذلك كمثل أنصار المعاصرة الذين يجهلون أو يتجاهلون تراثهم القومي، فيسيئون إلى أمتهن وإلى استمراريتها التمتن. فبتكامل الأصالة مع المعاصرة نسمو عندما نسمو، وعلى حسابه يكون سقوطنا، عندما نسقط.

ذاك ما يغيب عن بعض الكتاب.

ففى عدد من دعوة الحق<sup>(٩)</sup> مقال عن «الإسلام وقضية المعاصرة» بقلم أنور الجندي. مما جاء فيه:

«إن الإسلام لا يقر الاستسلام لرقّ العصر ويرى أن روح الأمة أعظم من روح العصر» (ص ٢٥).

ما نظن أن الإسلام لا يقر روح العصر، أو أنه يقارنه بروحه. فما كانت المعاصرة، أى التاريخ في سيره وتغيراته الدائبة، ليعارض الأديان أو العلوم أو الفلسفات أى العناصر الحية التى عليها يقوم كيان الأصالة، وبها يتغذى التأصيل. نعم، الأصالة تستمد عناصر التجدد، وبها تتركز البنيات الثابتة، أى معالم السير. فالدين، أى دين، لم يكن، ثم كان، أى أنه حدث في عصر ما، أثر فيه، وتأثر به حتى حصلت معاصرة. فيفضل الديانات الإبراهيمية، تبلورت مفاهيم، وتجلّدت النظرة إلى الإنسان وإلى الكون وانتشرت مبادئ أخلاقية وقيم. جميع ذلك صار مكتسبات إنسانية، أى أصالة تتجدد. ألا يقال إن «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»، بمعنى أنه عصرى في كل وقت، ويتكيف مع مختلف الأمكنة؟

إن أية معاصرة قابلة لأن تتأصل، تاريخيا لتضحي تراثا إنسانيا أو قوميا، حسب تحركات وبقطة من يتعاملون معها.

وعليه، لا يمكننا أن نزل الأصالة، أية أصالة، عن مجرى التاريخ في تجلده، في تصوره.



ويقضى صاحب المقال معنى معاصرة، مصرّحا أن:

«روح العصر ما هي إلا طائفة من التقاليد التى شكلها العصر» ص ٢٥.



تلك التقاليد لم تأت من لا شيء بل فيها ما جاء من الأديان، لأن الأديان، من جملة ما هي، تقاليد أغنت التاريخ البشري. ولا توجد تقاليد مجردة عن علاقات صميّة بمعتقدات، وبأخلاقيات وبمفاهيم إجرائية. التقاليد تاريخ حي.

على هذا، لا نرى معنى لقول الأستاذ أنور الجندى:

«الدعوى التي يطرحها الغربيون بقولهم إن الإنسان يجعل نفسه جزءاً من عصره. ومعنى هذا أن يضحي الإنسان بالقيم والضوابط التي أقرها الدين الحق» (نفس الصفحة).

إن دعوى الغربيين دعوى يقرّها الواقع: فالإنسان ابن عصره. فهل ينكر صاحب المقال الفاضل أنه، كصاحبي مصرى مضطّر إلى العمل طبقاً لمنهج عصرى، وبآلات عصرية. ألا يأكل ويلبس ويتنقل، حسب مطليات وتقنيات عصرية! إنه ابن عصره، من القلم الذى يكتب به والمذكّرة التى بها أرقام الهاتف، إلى آلة الهاتف نفسه، ومصعد مبنى الجريدة التى ينتسب إليها.... فهل فى هذه المعاصرة ما يعود عن التدين، ويرغمه على «أن يضحي بالقيم»؟ فى كل الأزمنة تحنّد الصراعات بين الأجيال، وبين المفاهيم، وبين التقاليد. ومع ذلك، بقيت الأديان حيّة، إيماناً وسلوكاً. كان دائماً من بين البشر من يحافظ على الضوابط والحدود التى أقرّها دينه، ومنهم من لا يحترم أية قيمة من أى منبع أنت، فلا توجد قوّة فى الدنيا تستطيع أن تفرض على أو على العزيز الأستاذ أنور الجندى أن نقبل كل ما يقدمه المصر، فى أى ميدان، أو أن نقر ما لا تؤمن بصلاحيته، أو أن نتخلّى عما آمنّا أنه حق وقيمة. لهذا، لا أصادق على تصريح الأستاذ الجندى من أن:

«واجبنا أن نرد المجتمع إلى الأصالة».

أية أصالة؟

إن ماضينا ليس هو سيرة الصحابة الراشدين «ومن تبعهم بإحسان»، وليس تصرفات عمر بن عبد العزيز، فحسب والحكام والفقهاء المجتهدين، والمتكلمين المتضلعين، والعلماء ذوى الاختراعات ولا... ولا... أصلتنا هى كل ما صدر عن الأجداد، الفضلاء منه والطلحاء، بها قيم، وبها عوائد معادية لتلك القيم.

فما معنى وجوب «أن نردّ المجتمع إلى الأصالة»؟

أنرجع به إلى عصور غير عصره؟ وهل يقلل المجتمع أن يرجع على أعقابها فى الماضى؟ إن التاريخ لا يعيد نفسه، وحتمياته لا تخضع لإرادة زيد أو عمر، ولو تجنّد لذلك كل جنود الأرض. العالم الغربى الإسلامى، كبقية العالم الثالث، متخلف. فهل يراد له تهميش إضافى فى القرن العشرين؟

وإلى أية أصالة «يجب أن نردّه»؟ إلى عصر المماليك بمصر، أم إلى عصر ملوك الطوائف بالأندلس، أم إلى أيام سيطرة التتر؟ أم إلى...؟

هذه أحقاب من تاريخنا. إنها، بالرغم عنا، من أصالة العرب والمسلمين.

كذلك، بالرغم عنا، إننا من هذا العصر. وإن كنا لا نسهم في سيره. وإنه لعصر علم وقيم، وفي نفس الوقت، عصر خراب أخلاقي، وحروب عالمية فظيعة، وظلم وعهارة... بمعنى أنه، ككل العصور التي مرّت، له خياراته وشروبه. لذلك لا نقاسم الأستاذ الجندى حكمه على هذا العصر: «هذا العصر عصر العلم قول فيه كثير من الخطأ والتجاوز. فأى علم هو ذلك الذى يخضع له العصر؟».

«هل هو العلم التجريبي الذى يعرف بالمحسوس وتجارب المعامل؟»، (ص ٢٦).

الجواب: نعم، هو ذلك. العلم بالمحسوس معرفة، والتجربة أساس في مناهج البحث العلمى، والتجارب في المعامل ضرورة للوصول إلى الحقائق العلمية. فلما هذه الوسائل لتحقيق التقدم العلمى، وإلما الرجوع إلى المنجمين والسحرة والمشعوذين. والإسلام يحضّ على طلب العلم، وينهى عن المغزعبلات. يأمر القرآن باستعمال العقل والاستنتاجات العقلية، والتأمل في الأكوان. والمخابر والتجارب ترمى إلى تحقيق ذلك. يبقى ألا نفترّ بالتنتائج وتناسى القيم والالتزام بما يستلزمه الإيمان من توجيه العلم وجهة خير للبشر، والدعوة إلى السلم بين الشعوب، والمساواة بين الأفراد. فليس من مهام العلوم التجريبية أن تعارض الأخلاق والقيم. إن الغرب بكل سيئاته ومساويه، أعطى للحضارة الكثير مما ينفع الناس. لقد أبدع قضاءً فكرياً ونفسانياً جديداً لحضارة السرعة (عندما نذهب لأداء فريضة الحج، نأخذ الطائرة). لقد اكتسح الغربيون الطبيعة، وتغلبوا على الكثير من الأمراض المعدية. إنها حضارة فتقت ترعات في حجب المجهول، فصعدت إلى القمر وردعت العديد من كوارث الطبيعة.

فهل الإسلام يحرم على الإنسان، الذى استخلفه الله في الأرض، أن يوسع آفاق المعرفة؟  
حاشاه!

يضع الجندى سؤالاً آخر وجيهاً جداً:

«هل ستبقى سيطرة العلوم والتكنولوجيا في أيدي الأقوياء وسعدهم؟» (ص ٢٦).

الجواب: نعم، إلى أن تتحد الأمم المستضعفة وتغير ما بأنفسها فتتغير أوضاعها. فلم التناحر بين الدول العربية، مثلاً، إلى الحد الذى باتت فيه كل دولة عدواً لأخرى بحيث ولا واحدة مطمئنة على نفسها من «الأشقاء». ومن منها تملك إرادتها، حيداً في الاقتصاد والسياسة والتسلح.... و...؟



نتنقل الآن إلى نقطة أخرى نختم بها هذه الإشارات العابرة إلى مقال د. أنور الجندى. يقرّ حضرته:

«فساد الفلسفات الاجتماعية المعاصرة التى تحاول أن تقول بأن الإنسان خاضع للعصر والزمن والته، وليست هذه النظرية الجبرية صحيحة مع الروح» (ص ٢٦).

إن الفلسفات لا «تحاول أن تقول» بل تقول بالفعل وتؤكد: أن الإنسان خاضع لزمانه. تقول ذلك لأنه الواقع، وفي نكراته مفارقة. أليس الزمان بُعدًا من أبعاد الشخص؟ فالجمادات نفسها تتأثر بفعل الزمان، فأخرى الكائنات الحية. إن الزمان والمكان مقولتان لا يمكن تفكيك، بل حياة، بدونهما. إن الموق وحدهم يخرجون من المكان والزمان، لأنهم لم يهودوا يتأثرون بهما.

وهذا ليس «نظرية جبرية». إنه الحتمية العلمية التي لا رادّ لوجودها وصرامتها. لذلك ما هو طبيعى، فحتمى ولا يوصف بـ «صحيح» أو بغير صحيح، كما يفعله أ. الجندى. إنه هكذا. أما عملية إبداع تناقض بين ما هو حتمى وطبيعى وبين «الروح» كما يفعله أ. الجندى، فليس من المنطق، ولا من العلم.



في الأصالة / التراث / التاريخ القومى أشياء يجب أن نتحرر منها، كما تحرر أجدادنا من أعراف وعادات، على مر الصور، وفي الأصالة أشياء يجب أن نتحررها من النسيان لتستمرها في صراعاتنا اليومية. هذا هو ناموس التطور، كما تفرضه الحياة. أما من أراد رفض التطور الحق حتى في أن يمشى على أربع، فسيجد مشاهدين ليصفقوا له، كما صفقوا، ومازالوا، لتخلفنا. تحرر العربى من وأد البنات، ومن روح العصبية، وقامت الوهابية والحركة السلفية بإنقاذ الفكر العربى الإسلامى ومناخه العقائدى والنفسانى من أدن الخرافة والشعوذة والطرقية والزهد الدرويشى... نفس المواقف ضرورية بالنسبة للمعاصرة: لا بدّ أن نتحرر من الكثير من معيقاتها، كما لا بدّ من أن نلتزم بكثير من معطيات وبنيات أخرى. فـ «الحلال بين، والحرام بين»، كما جاء في حديث نبوى: إن القضية قضية حكمة وعقل، نكتسب بها قدرات على تمييز الخير والصواب والجمل من الشر والخطأ والقيح، وعلى الالتزام المستقيم. إنها بالأساس قضية تربوية.



قادتنا الأمثلة السابقة عن التطرف في التصب إلى المعاصرة أو إلى الأصالة، أمام باب مغلق. فلنعد إلى فيلسوفنا المجيد، زكى نجيب محمود، لأن تفكيره قوى وعميق يلزم بوقفة أطول، لنستخلص بعض معالم البحث.

#### • - الباب المغلق :

يتسامل زكى نجيب محمود:

«هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربيا [...] وأن يكون في الوقت نفسه معاصراً يتطور...؟».

الجواب، بالطبع، هو: «لا يمكن أن يحصل توفيق» إذا تصورنا الفكر العربى الإسلامى على الشكل الخاص الذى يتصوره عليه صاحب «تفاقتنا في مواجهة العصر» واقترضنا أن بين الأصالة العربية الإسلامية وبين المعاصرة حساسية مفردة وتناقضاً عميقاً.

فما الذى يبيع هذا الافتراض؟  
 هل «العربى» نوع يتميز عن بقية أنواع البشر؟  
 وكيف يبرز تقابل «أصالة» و«معاصرة»؟

إن الأصالة العربية الإسلامية تراث امتزجت فيه ذهنيات، وتغاصب فيه سلوك أجيال بتجارب إنسانية. إنه سمد ذاكرتنا الجماعية، وفى نفس الآن، القاعدة التى يقوم عليها شعورنا بالانتماء إلى ما نحن ونرتكز عليه فى الوثبات نحو ما نريد أن نصير.  
 فمن الشعوب من فقد الأصالة لضحائتها أو لتفريط فى الحفاظ عليها، فبات مشلولاً لا يقدر على المشى. ومنها من أعمته أصالته حتى لم يعد له إلا نصف حقله البصرى، أى لا يبصر كل ما يتجدد حوله، فيعجز عن الإسهام فى التطور ولا يعرف معنى للمعاصرة. لكن، جميع تلك الشعوب مضطرة، بدافع غريزة البقاء (البقاء فى التاريخ لا على هامشه) أن يحاول المشى ولو بتعثر، إلى الأمام، وأن يفتح البصر على مسيرة التاريخ الحالية، رغم المنظار الناقص. فالشعوب التى لا تحاول تعرض نفسها للانعدام. إن الأصالة تمنح الشعوب طاقات وسدداً، أما المعاصرة فتوجهها للتحقق وتحقيقاً سويّاً من وجهة تاريخية «غدوية»<sup>(١٠)</sup> تخفى معها العاهات. فما بالتأبين فقد البصر كله والرجلين معاً، ولا يحاول التقلب على العاهات؟  
 ذلك هو الحال المتوقع لكل شعب متخلف (أى لا يتطور/ يجهل المعاصرة، كجّل الثالثيين) وفى نفس الوقت، يجب إليه بعض منظرية أن يتجاوز أصالته بالدول عنها والانغمار فى الغرب، وفى أصالة الغرب...



هكذا يصاحب مفهومى «أصالة» و«معاصرة» ارتباك. فلا مندوحة من أن يطالبوا بالتحديد اللازم كى لا يبقيا فى مهب الريح.  
 عندما نقول: «أصالة»، يجب أن نحدد بالنسبة لأى زمان، ولأى فترة من ذلك الزمان، ونربط الفترة بمكان. ثم نتساءل عن مصدر تلك الأصالة:

هل «أصالة» ما أقرته السلطة، أو ما أقره المؤرخون (على علاقتهم فى الرحلات والجولات والحكايات الخرافية)، أو ما نص عليه الفقهاء المقلدون (الذين يدعون أن باب الاجتهاد قد أغلق)؟

أم أن أصالة هى ما جرت به الأعراف والعادات...؟

أم هى الفلكلور؟

و«معاصرة»، أى ما عليه أمريكا الشمالية، أم اليابان، أم أوروبا؟

وأية أوروبا، الشمالية أو الغربية؟

وفى غرب أوروبا، أليكون النموذج هو بريطانيا العظمى أم البرتغال...؟

## الفصل الثاني

### تأصيل وتصير بتآن

#### ١ - تأصيل المعاصرة:

توضع المعاصر بالنسبة لما يرجى منها، داخل مجموع الفعاليات الحياتية. أما الأصالة الحيّة فليست كل التراث، بل هي كذلك ما تأصل في ذهنية الشعوب وسلوكها، وأمسى قابلاً لأن يستمر في حياتها، حالياً. فالشعوب التي لا تستأنس بتراتها، عند بناء مستقبل ترتضيه، طبقاً للنماذج المعاصرة التي اختارتها، أو اخترعتها لنفسها شعوب مبتورة من حاسة التاريخ ومن الثقة بالنفس. فكثير من المثقفين العرب مُستلبون عمودياً (قطيعة مع التراث العربي الإسلامي) وأفقياً (لأن القطيعة تفصلهم عن الجماهير العربية والإسلامية)، تمزجهم عنها فهم ضحية الانبهار بالغرب، الغرب كحاضر، وكتراث<sup>(١)</sup> إلى حد أن من المنظرين العرب من يتأملون بالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية حتى عندما يتكلمون عن الأصالة العربية الإسلامية) أو عن تصير مجتمعاتهم! إنها عملية شبيهة بالثقافة، في معنى تلاحق ثقافتين أو أكثر، قديمة (تراث)، مع حديثة (معاصرة). فمثلاً إذا تلاحقت الثقافة العربية الإسلامية مع ثقافات غربية حصل تلاحم ثقافي ينتج عنه تحاصب ونحو حضارى.

إلى أى حد يجوز مقابلة «أصالة» لدى أمة أو فرد ما، بـ «خصوصية»؟ فإذا كانت الأصالة حقاً «تلتفت إلى الماضي»، فلماذا يعاب عليها التمرکز في التاريخ؟ أيتصور وجود أمة أو فرد بلا تاريخ؟

سؤال ثان:

هل «المخصوصية» تنفصل عن التاريخ؟

أليس التاريخ بنية التطور؟

تؤكد الأنتروبولوجيا الحديثة أن «التراكم» (accumulation) عملية ضرورية لنشوء الحضارات ونموها. تمثل كل حضارة، في فترة ما، مجموع العناصر المادية والمعنوية التي تجمعت لدى الأجيال الحاضرة، بعد أن ورثتها عن أجيال سابقة، في تتابع الأزمان، وأضافت إليها خبرات وعطاءات جديدة، والعطاء الجديد إضافات عناصر حيّة (حيوية) للتطور، منها يتكون تراث الأمة، أي تركاات الصور السالفة (الماضى، الأصالة، المحاصيات القومية، التاريخ...)



(١) طمّأ التكنولوجيا والعلوم نتاج الفكر البشرى المشترك. فهي لذلك إرث شمولي لكل الشعوب. فمن الإجماع أن يحترق، كما هو إجماع ألا يصلح جميع التالين على اكسابه والتصرف به وفيه استهلاكاً وإسهاماً. حسب الإمكان.

وبخصوص ما يدعيه د. عبادة العروى من «تجبر الأصالة» يجب أن نفرق بين تاريخ انقراض بانعدام الأمة وبمعنى المتحدث أنه كذلك قد انتهى، وبين «تاريخ أصيل» ما زال يجري في عروق الأمة ويحصد رؤاها وسلوكها (جزئياً) أو (كلياً)، فتتطور به وتطوره. فمثلاً إن تراث الأشوريين وتراث الماياس (بالمكسيك القديم) قد اضمحلا ولم يعودا إلا موضوعاً للتأريخ، في حين أن التراث العربي الإسلامي ما زال يحيا تاريخياً وتاريخياً فحسب، فالأصالة العربية الإسلامية حتى الساعة في صيرورة تحتد في قطاعات وتقل أو تجمد في أخرى، حسب مستويات الثقافة، هنا أو هناك وحسب توتر حياتها الداخلية وقدرتها على التواصل مع التيارات الخارجية.



الأصالة ليست تجمداً محضاً، كما أن المعاصرة ليست تجمداً محضاً. فالجمود يصيب حتى التجديد، في بعض الحالات، ولو لفترة (عوائد وأعراف، غابت، ثم طفت على ساحة التاريخ)، ويصيب «المواث» فتضمحل إلى الأبد، بعد أن يتحمس لها الناس ويحلمون منها شعاراً ورمزاً للمعاصرة... إن النظرة الأحادية تجبر إلى الوثوقية. على أن النظرة الازدواجية، هي أيضاً لا تخلو من خطر. فعندما يعطى زكي نجيب محمود نظرية عن الأصالة، مرة بيضاء ناصعة ومرة سوداء حالكة، لا يجد لدعم ذلك إلا أمثلة اختيرت اعتباطياً تجرّه إلى بعض المتناقضات. فمثلاً، يدعى أن الخلفاء لم يكونوا يتمتعون بحرية في أعمالهم بينما تراهم في كتابه نفسه، يستبدون بالحكم، أى يتمتعون بحرية مطلقة مع حرمان الرعية منها.

ولماذا لا يرى في العصر العباسي إلا الطوائف الكلامية؟

أين الشعر والآداب، وبجالس الطرف والفكاهة، والأندية العلمية، والمعارك الفلسفية والفقهية، ومراكز الترجمة...؟

أين المخترعات والمكتشفات؟

إن كل ثقافة تعرض تناقضات، صفحات مشرقة وأخرى مخزقة، فبالقرن ٢٠، تواجدت إنسية ماركسية محررة ومتفتحة على التقدم، مع ماركسية استبدادية طوطمية معطلة للفكر المعاصر، وستالينية سفاكة للدماء؛ كما تواجدت بأمريكا الشمالية قدرات على الاكتشاف والاختراع سادية مع ماكارتية وعنصرية مقبنة، أما ألمانيا النازية فقد ساد فيها فكر جبار مبدع ومعه خضم من الوحشية والمعاداة للإنساني للشعوب السامية.

لا ريب أن بالفكر حتى الأكثر عقلانية، قابلية على مزج أدلة عقلية بأدلة «وجدانية». فغالباً ما ينطلق أنصار المعاصرة من افتراض عجيب. يزعمون أن الغرب وثقافة الغرب قد استقر تقديرها في الوجدان العالمي، وأنها المصدران لكل رقى ولكل إنتاذا من التخلف. وبما أن هذا الموقف قبل لا استنتاجي أو استقرائي، جاء بلا دعامة علمية، إنه مجرد انهيار.

هذا أولاً. وثانياً: على أى أساس يريد «المتعاصرون» أن نبقى تفكيرنا وأمالنا؟

أَعْلَى مركزية الغرب، في الوقت الذي ينادى كثير من مفكره بالبحث عن ركائز جديدة وإعادة النظر في مكوّناته النظرية والأخلاقية والتكنولوجية؟

أناخذ عن الغرب ما يمارى فيه هو نفسه؟ أم ننتظر ما الغرب في طريق البحث عنه، ولما يصادفه؟

علينا أن نتقنع بنسبة الثقافات، حتى الغربية منها. فالإيمان بمركزية الغرب استلاب يُعمى الرؤية عن الواقع ويسدّ آفاق المستقبل.



الثقافات القومية كلها نسبية، فلا صدارة مشروعة، ولا مركزية دائمة لهذه أو تلك وفي كل الميادين، وعلى مستوى النموذج، (إلا في عالم المثل)<sup>(٢)</sup>. فالجانب والمعقول هو تبادل الخبرات والاحتكاك الثقافي والاقتباس، أما التبنى الأعمى، والنسخ التام، فلا يحصل عنه إلا المسخ التام.

ولنتأمل هذا المثال: زكى نجيب محمود يكتب بالعربية، بفن وإتقان كعيون كتابنا الاتباعيين الكبار. وتشرك كتاباته، بأنه متعمق في التراث العربى الإسلامى، كما تشرك بأنها التحمت بعناصر غربية التعاملاً مستساغاً مما يعطى لأسلوبه، في الكتابة وفي التفكير، طابعين لامعين خاصين. هذا ما لا تحصى به فيها ينشره كتاب من جيله لم يبتاعفوا. فلو كان زكى نجيب محمود أحدى الثقافة (إما عربية إسلامية وإما غربية محض) لما أعطى ما أعطى، وعلى المستوى الذى نعرفه ونعترف به. فالإمىة (إما المعاصرة وإما الأصالة) لن نمدنا أيّداً بأمثال زكى نجيب محمود. إنها فقر ثقافى فاقع اللون يجعل من «إمىة» بهذا المعنى، معادلة لـ «أمة». يذكّرنا هذا بما يصرح به عاهل المغرب الحسن الثانى، في حديث مع الإذاعة والتلفزة الفرنسية (أواخر نوفمبر ١٩٧٦):

«إن الأمى هو الذى لا يعرف إلا لغة واحدة».

«ولغة» هنا بمعنى لسان، وثقافة، وبالتالي، ذهنية أحدية.

فواجبنا أن نأخذ عن الغرب ما تنمى به ما عندنا، وحسب الحاجات، دون أن نتغرب باسم المعاصرة. ولا فائدة في أن نبدأ من حيث بدأ الغرب تاريخه لنصل إلى... الليبرالية، طبقاً لنصيحة مؤرخ مغربي؛ كما لا فائدة في أن نجعل من الغرب الغاية والنموذج والوسيلة، وهو يتجدد يومياً. إن الغربيين أنفسهم يحاربون انحرافات فكرية وسلوكية تسود، حالياً مجتمعاتهم.

فلا استعداد للاتحاق بالمعاصرة عند من لا أصالة له، لأنه بلا جذور. إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومى، ما دام لهذا التاريخ قدرة على إضامة الحال، والإسهام في خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمة ليست هي الحفر على دفائن المقابر، بل إنها بناء يتجدد. التراث الحى، هو

(٢) انظر كتابنا «من المتعلق إلى المنتفع» (عشرون حديثاً عن الحضارة الإنسانية والثقافات الوطنية)، القاهرة، الأجلو المصرية.

الذاكرة الجماعية التي يستوحى منها الشعب قيمه والقدرة على تمصص المعاصرة.



النتيجة العامة، لمجموع ما سبق، هي: وجوب تأصيل المعاصرة، وتصوير الأحوال، أى تكييفها داخل الصراع ضد التخلف.

## ٢ - حرب على.. الصيرورة:

العربي حيوان فريد، لأنه «روحاني» لا «نفساني» (عبدالرحمن بدوي)، أو على الأقل إنه حيوان آخرى، من مميزاته الحارقة للعادة. كما يؤكد زكي نجيب محمود:

«يتسامى عن دنيا المواقف المتغيرة لئلاً بما هو ثابت ودائم».

يفرض هذا: وجود مرفأ يحمي به العربي - ليسلم من أعاصير الفناء والصيرورة والتغير الدائب<sup>(٣)</sup>.

معنى هذا أن (العربي) يعيش على هامش التاريخ، لا يؤمن بتطور أو تقدم. والأدهى والأمر هو أن هذا العربي - اللامتنى لصيرورة التاريخ لا يبحث إلا على الثبوت والدوام ليتجنب الأحداث المتغيرة، أى أنه اختار (وفقاً لطبيعته العربية) أن يدوم ثابتاً في التخلف، رافضاً النهوض. يقدم زكي نجيب محمود كل أقواله السابقة على أنها أحكام مقطوع بها، دونما سند تاريخي مطرد.



وليست رسل الحوار، يبرز مطالبة صاحبنا بأن يحدد موقع ذلك «المرفأ» الآمن الذي يحمي به العربي فيسلم من أعاصير الفناء والصيرورة.

الجواب جَدَّ سهل: المرفأ الذي يلجأ إليه العربي ليسلم هو:

«الذات الباطنية التي بها تكون هويتنا، هي الأنا التي تظل قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها»<sup>(٤)</sup>.

يرامى للقارئ تناقض بين هذا الجواب وبين أقوال زكي نجيب محمود السابقة. فالأنا يظهر هنا كأنه رمز للماضي، ولماضي الذات / الأنا - أساس الذي يتجمع فيه التاريخ الخاص. أما التراث فيتجمع فيه التاريخ المشترك.

هذا مردود لأن العربي في الجاهلية كان يجهل معنى «الأنا» إذ قضيت هيمنة الروح القبلية على «الذات»، وهو ما يعبر عنه الشاعر:

«وهل أنا إلا من غزوة، إن غوت غويت، وإن ترشد غزوة أرشد»

(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٨.



فالأحكام السابقة تصدق على عرب عصر «المجاهلية» أو التخلف لكن التخلف وضع عارض في تاريخ الأمم وليس متأصلاً في بنيتها الذهنية وفي وجدانها<sup>(٥)</sup>.

يظهر الإسلام، أصبح العربي يعي ذاتيته، في انفرادها المتكامل مع الآخرين، داخل «الأمّة». إذ ذاك تحدثت، فقهيًا، معالم «الأنا» فصار العرب الإسلاميون يحملون بلغتهم رسالة تدعو إلى الشمولية، مبشرين بتلك الرسالة خارج حدودهم. فانحلت عروة الروح القبل، أو على الأقل تفسخت إلى حد بعيد، وانتشرت المثاقفة بين العرب «والعجم». إذ ذاك داخل العرب مرحلة جديدة، بعد أن تخلصوا من الذهنية القبلية وتأنسوا، فردياً وجماعياً داخل الملة / الأمّة، ففدا معنى «إنسان» عند العربي المسلم هو مضمون الفكرة التي يكونها عن إنيته. إنها الآن إنية واعية بذاتيتها، كـ «مرودة» تعترف بالآخرين ويعترف الآخرون بها.

فلا تتقوى فكرة الكائن البشرى عن إنسانيته إلا عندما تمزج بالمعنى الذي يعطيه للعالم. هناك يشعر المرء بإلماح داخلي: أن يبحث عن المعنى الذي يتألف من معنى «إنسان» ومعنى «عالم» وهما يرميان إلى تكامل. إذ ذاك يتدخل الدين، وتتدخل الفلسفة والفكرولوجيات.

فواجبنا أن نقبّس من الغرب ما ننمي به ما عندنا، حسب الحاجات دون أن نتغرب باسم المعاصرة. فلا فائدة في أن نبدأ من حيث بدأ الغرب تاريخه لنصل إلى.. الليبرالية، طبقاً لنصيحة عبده العروى، كما لا فائدة في أن نجعل من الغرب الغاية والنموذج والوسيلة وهو يتحدد يومياً. إن الغربيين أنفسهم يحاربون انحرافات فكرية وسلوكية تسود حالياً مجتمعاتهم.

فلا استعداد للاتحاق بالمعاصرة عند من لا أصالة له، لأنه بلا جذور. إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومي، ما دام لهذا التاريخ قدرة على إضاءة الحالم والإسهام في خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمّة ليست هي الحفر على دفتان المقابر، بل بناء يتجدد. التراث الحى هو الذاكرة الجماعية التي يستوحى منها الشعب قيمه.



النتيجة العامة لما سبق هي: وجوب تأصيل المعاصرة وتعبير الأصالة / تكييفها داخل الصراع ضد التخلف.

### ٣ - انفتاح ومثاقفة :

ليس من موضوعنا تقييم الدور الذي لعبه العرب - الإسلاميون في المثاقفات على المستوى العالمى (مراكز الترجمة، كدمشق وبغداد وقرطبة وإشبيلية والإسكندرية). فما يحتمل أن تؤكد أنهم استطاعوا أن يسهموا في الحضارة الإنسانية بما أظهروا من قدرة على الاستيعاب والتكيف مع صيرورة التاريخ العالم. ولأنهم استطاعوا أن يندمجوا في الصيرورة أى أن يتكيفوا مع الأحداث

(٥) انظر كتابنا «الشخصانية الإسلامية» القاهرة، دار المعارف، الصفحات من ١١ إلى ١٤ ومن ٤٩ إلى ٥٤.

والأوضاع، لقد تحملوا عن وعى فاعل ومنفعل ما فرضه عليهم دورهم الحضارى، فتمكثوا من فرض إرادتهم على سير التاريخ. وهذا لم يكن لينجح لولا الإيمان بالحتمية والضرورة.

فلو أن الأنا العربى - الإسلامى كان «انزالياً» منكشاً على أحواله الباطنية ما حمل التاريخ لسات وتسربات وحفرًا وهزات عربية - إسلامية شاحصة للمعائنة. فالجانب الذاتى الواعى فى الذات العربية - الإسلامية ظهر، تاريخياً، كمتفاعل وكمسؤول عن أفعاله ونواياه، على عكس التيار الحيوى الجماعى، أى المحيط الحى الموحد للذوات المتواجدة فى الأمة وفى مجموع الأمم، أى فى الإنسانية. إن الضمير يحمل الأنا مرتبطاً، أخلاقياً، بمصر كل إنسان كما أن الفقه (بقوانينه وأعرافه) يحدد علاقات الفرد بمجتمعه (الفقه عبادات ومعاملات والمعاملة تفاعلات لأن كل أنا من / مع / ب - «نحن».) لذلك لا يمكن تصور ذوات العربى:

«قائمة صامدة معها حدث التحول لما حولها».

وتجهد فى البحث عن المرفأ الآمن، عن:

«مرفأ الحياة الآخرة التى هى غاية منشودة خلال كل نشاط تنشط به فى هذه الحياة الدنيا»<sup>(٦)</sup>.

هذا أيضاً حكم يحمل من الذهنية العربية - الإسلامية ذهنية غربية. إن الإيمان بالآخرة مشترك بين الديانات الإبراهيمية. فلماذا لم يحن الإسرائيليين والمسيحيين عن أن يتعاملوا مع الأحداث المتغيرة ويسهوا فى تطوير الكون، فى حين يوجه كل نشاط العرب - الإسلاميين توجيهها سلبياً ويحمل الغاية من كل فعل من أفعالهم هى الحياة الآخرة؟

هذا الزهد المطلق فى الحياة الدنيا، لدى العرب - الإسلاميين، من أين استقاه أستاذنا زكى نجيب محمود؟

وعلى أى سند يعتمد عندما يدعى أن العربى - الإسلامى:

«لا ينشد الخلود عن طريق الظواهر الزائلة [...] يأمل فى حياة آخرة لا تخضع لعوامل الزمان»<sup>(٧)</sup>.

فالقرآن يؤنب من يفضل ذلك:

﴿قل: من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾<sup>(٨)</sup>.

ويدعو حديث نبوى إلى المغامرة فى الحياة الدنيا، مغامرة ملتزم مسئول: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً».

أى: قم بكل ما تستطيعه من أفعال، مُشيداً دون فتور، كأنك تبنى للأبد. فمستفيلك محدود، ولكن

(٦) زكى نجيب محمود الكتاب السابق، ص ٥٨.

(٧) ص ٥٩.

(٨) قرآن: ٧ : ٣٢.

مستقبل الأجيال المقبلة مفتوح، وأعمالك لن تنقطع بفنائك. لكن، إياك أن تنسى أن «الدوام لله» وحده، وأنتك معرض للموت في كل آن، فلا تلهينك مشاربك ونزوعاتك الخاصة عن القيام بالخير والأعمال الصالحات التي تقربك من الآخرين، وعن طريقهم تقربك من الله. وهذا ما تصرّح به الفقرة الثانية من الحديث النبوي السابق:

«... واعمل لأخرك كأنك تموت غدا»

فإلى جانب الشعور بالواجبات في الحياة اليومية، نحو النفس ونحو الأهل والعشائر ونحو مجموع البشر، هناك الضمير الذي يوجه ذلك الشعور فيضيه له سبل الرشد الأخلاقي ليحصل على الاطمئنان، والاطمئنان يفتح صراط السعادة المستقيم، فمن العبث أن تدعى أن العربي الإسلامي يقهره الزمن المتقلب الأحداث، فيخرج منه:

«إلى ما - ليس زمانياً بطبيعته»<sup>(٩)</sup>.

وما هي هذه «الطبيعة» التي ليست زمانية بـ «طبيعتها»؟

ترك السؤال معلّقاً إلى أن يجيب عليه أصحاب الرجم بالغيب. أما هنا فلتنطق بمنطق العبث، لأن العبث ميزة الفكر العربي، حسب زكي نجيب محمود:

«لو كانت الحقيقة كل الحقيقة هي التغيرات المتبدلات الفانيات الزائلات التي نراها في الأشياء لكان الكون - من جهة نظر العربي - عبث في عبث».

فمبحث «الخلود» في النظرة الإسلامية على غير ما يراه زكي نجيب محمود على العكس، إن النظرة الإسلامية تؤكد أن «الدوام والبقاء لله وحده». أما الإنسان فكبقية الكائنات يشملها الفناء، بمقتضى التنفير.

«كلُّ من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»<sup>(١٠)</sup>.

#### ٤ - العربي إنسان، العربي ميت:

حيرة زكي نجيب محمود لا يستوجبها الواقع، لا بالنسبة لسؤالاته المتقدمة، ولا بالنسبة للسؤال الذي يوجهه لنفسه:

«كيف ألزم النظرة العلمية الصارمة لأسير عصري وأن أظل مع ذلك تَوَاقاً إلى غيب وراء الشهادة يتحقق لى فيه الخلود والدوام، لأظل محتفظاً بهذه السمة العربية في نظرائ»<sup>(١١)</sup>.

مبدئياً، السؤال وجهه، إذ كيف يمكن الجمع بين النظرة العلمية والفيبات، يعنى: كيف يستطيع مفكر، كزكي نجيب محمود، أن يسير عصره (وهذا واجب عليه وحق له) وأن يظلّ عربياً، أى تواقاً إلى ما «وراء الشهادة»؟

(٩) ص ٥٩.

(١٠) «عليها»: أى على الأرض (قرآن: ٢٦، ٢٧ : ٥٥).

(١١) تفاقتا... ص ٥٩.

ما نظن أن لهذا الشكل جواباً، لأنه مشكل غير قائم. وإنه غير قائم لأسباب منها:  
- التوق إلى «غيب وراء الشهادة» سيرورة علمية. يحاول الباحث أن يتجاوز المعطى التجريبي ليصل إلى قاعدة، إلى ظاهرة، إلى أبعد من المحسوس. فلو كان الفكر يقف عند المعطى المشهود لا يتجاوز بالتجريد والمشمول، لما توصل أبداً إلى تكوين علم بقوانين (مع أن القوانين نفسها انعكاس تجريد للواقع).

- يجب إثبات وجود ذلك التوق في الذهن العربي بكيفية مستديرة وشاملة (وهذا ما لم يتم به زكى نجيب محمود، وإنما أطلق قراراً، افتراضاً اعتباطياً).

- «الشهادة» هذا مصطلح إسلامي مشترك يجب ألا يطلق دون تحديد. فالشهادة التي يتحقق بها «الخلود» هي الشهادة بأن «لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله». هذه أساس العقيدة الإسلامية. أما الشهادة بمعنى مشاهدة فهذه لا تغطي خلوداً ولا دواماً. والمصنيان معاً لا يعوقان عن مسطرة العصر بنظرة علمية.

- وأخيراً، لا شيء يبرر إقحام تلك السمة العربية المفترضة في النظرة العلمية العقلانية الصارمة.

من الهدايا المضحكات أن تقول: كل الناس تقوت، العربي الإسلامي إنسان، إذن... النظرة العربية الإسلامية الحق هي أن ما يتبقى من المرء بعد الممات هي أفعاله، الصالحات والفلحاحات. فالآخرة للفرز والفحص:

«فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»<sup>(١٢)</sup>.

على أن المؤمن بالمبادئ والمثل العليا، الواعي لمسئوليته، يحمل معه آخرته في دنياه، إذ أن ضميره يقطعه، ويظل يحاكم أبداً أفعاله.

نعم، يوجد خلود على مستوى الإنسان، ولكن بالمعنى الذي يقال عن الأكاديميين أنهم «خالدون»، وأن التاريخ «خلد» اسم بعض الشخصيات البارزة لما تركت من آثار. وقريب من ذلك ما جاء في الحديث النبوي:

«إذا مات الرجل انقطع عمله، إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له، وصديقة جارية، وعلم به في صدور الناس»<sup>(١٣)</sup>.



بعد أن تبين مفهوم «خلود» لدى العربي الإسلامي، يمكن التأكيد على أننا نعيش بالفعل، في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، وأن ما يشترطه زكى نجيب محمود لهذا التكامل غير قائم بالنسبة للنظرة العربية الإسلامية.

(١٢) قرآن: ٧، ٨ : ٩٩.

(١٣) مسلم، وصية ١٤، الترمذى وصايا ٨، ابن حنبل ٣ : ٣٧٢.

« بشرط ألا يسمح لأحدهما [العالمين] أن يتدخل في مجال الآخر »<sup>(١٤)</sup>.

هذا تصور خاطئ، هو أيضًا لأن العري الإسلامي يؤمن بالتعالى في حق الله الذي هو وحده خالده وهو وحده يتمتع بالكمال التام وقادر على أن يتعالى. فالاعتقاد بوجود عالين يتكاملان، يجب أن يفهم فهماً صحيحاً:

- هناك عالم الدنيا، وهو عالم الجهد والمسئولية، عالم جهاد مستمر استخلف الله فيه الإنسان (قرآن: ٢٤ : ٥٥، ٦ : ١٦٥، ٣٥ : ٣٩).

- وهناك الآخرة، وهي عالم الجزاء، يسأل فيه كل امرئ عما فعله (في) و (ب) الدنيا: ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً﴾<sup>(١٥)</sup>.

إننا أمام عالين يتكاملان، لكنهما لا يتواجدان، ليسا في آن، بل يتعاقبان. هناك عالم الأفعال والمسئولية (يتخضع لتشريعات دنيوية) وعالم الحساب والجزاء (الآخرة/ المتأخرة) حيث: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾<sup>(١٦)</sup>. فالدنيا «مطية للآخرة» من وجهة النظر الأخلاقية، إن الضمير يحيا في توتر لأن النفس «الآتمة بالسوء» تعارض التوق إلى تجاوز الحياة النباهية.

#### ٥ - عالم الغيب، وعالم العلم :

إذا كان ما يقصده زكي نجيب محمود بـ «العالم الثاني» هو عالم الإيمان بالغيب، فهذا العالم لا يعارض الإيمان بالعلم والمعتقدات بل يفترضه ويتجاوزه في نظرة كونية أشمل. الإيمان لا يرفض الواقع وعلاقات الأسباب بالمسببات، وإنما ينطلق من نسبة يقرأها العلم. فمثلاً، الاعتقاد بالاحتتمية، لا ينافي إطلاقاً وجود المصادفة.

و «بالمصادفة» هي ما لم يصل العلم بعد إلى تحديده، ورغم ذلك لا يستطيع أي عالم إنكاره. فهذا «الغائب» الذي «يؤمن» به العلم، إنه من الواقع وإن تجاوز المحسوس، والمغفل يقره، وإن دخل في اللامعقول. إن الواقع المعقول يتواجد مع الواقع اللامعقول، ورغم ذلك العلم يسير ويتطور. قد أحدث «جاك مونو» ضجة بكتابه «الضرورة والمصادفة»<sup>(١٧)</sup> حيث بثت تواجد الحتمية مع الاحتمية، واقعياً وموضوعياً، وعلمياً، ويعتمدها معاً لتفسير صيرورات ما وصلت إليه البيولوجيا الحديثة.



(١٤) ص ٥٠.

(١٥) قرآن: ٣٠ : ٣٥.

(١٦) قرآن: ٧ : ٨ : ٩٩.

(١٧) Le hasard et nécessité.

يعود بنا زكى نجيب محمود إلى «العربي الأصل»، فيصفه بنحوت مخصصة، لخصها منذ زمان أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، نقلاً عن ابن المقفع:

«إن العرب ليس لها أولٌ تومُّه، ولا كتابٌ يدلُّها، أهل بلد قفر، ووحشة من الأنس». (الليلة السادسة).

يعقب زكى نجيب محمود على هذا، مستنقحاً:

«ومن ذلك نرى صورة العربي جواباً في أرجاء الأرض [...] ممسكاً خلال ذلك بقيم توجهه نحو الفاضل والجميل»<sup>(١٨)</sup>.

ثم يضيف متسائلاً:

«فأين تتفق هذه الصورة العربية وأين تختلف، إذا ما اصطلمت بوقفة الحضارة المصرية من الطبيعة ومن القيم التي توجه الإنسان في سيره؟»

الجواب سهل: إن «الصورة العربية» تتفق مع الحضارة المصرية وقيمها بالشكل الذي تمَّ به التوافق بين الصورة الأوربية والصورة الأمريكية والصورة الصينية والصورة اليابانية.. مع الحضارة المصرية، وبفسح الطرق. فتلك «الصورة» أو الصور، مكتسبة قد تكونت عبر التاريخ، فلم يخلق أي شعب على صورة قارة، بل الشعوب من صنع التاريخ والجغرافيا، الشعوب من صنع صراعاتهم عبر العصور. أسلم عرب الجاهلية فسلموا تاريخاً وجغرافياً جديدين ومارسوها.

ثم إننا، إلى اليوم نفرِّق بين «عرب المشرق» و«عرب المغرب»، العرب الرحل، وعرب الحضر. فعل من تطبق «الصورة العربية» التي يتخيلها زكى نجيب محمود؟

أما أحكام أبي حيان فتتطبق على العربي الصحراوي، الجاهلي، وهذا قد انتهى مع عصره، لا تهمه معاصرة القرن العشرين.



ونقرأ كذلك في «ثقافتنا في مواجهة العصر». أن العربي الأصل في رغبته أن يتجاوز الواقع المتغير:

«إلى ما وراء الواقع في أديته وخلوده، يظل مرتبطاً بالمكان الأرضي ارتباطاً عجيباً»<sup>(١٩)</sup>.

إن الارتباط بالأرض يجعل العربي «واقعيّاً» يحاور الطبيعة بلا انقطاع إذ هي مسرح أفعاله وحركاته وتفرض عليه التكيف مع تغيرات الواقع المعيش، المعنى، لا مع «ما وراء الواقع في أديته وخلوده». فالعربي كبقية كل الناس (على اعتباره إنساناً سوياً تطبق عليه تعاريف الإنسان) مضطر، بضرورة الحياة، إلى أن يلتصق بالأرض ويغامر في الطبيعة. وهذا ما يوجد ضمناً في تصريح للمؤلف نفسه (وإن ناقض قولاته السابقة عن الأبدية والخلود):

(١٨) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٦٢.

(١٩) ص ٦١.

«إن العربي يتفحص كل ما حوله من مكان - أرضاً وساء - بجميع حواسه، يتفحصه بالبر والسم واللمس والشم والنوق...»

لا يفعل الآخرون ما يخالف هذا. إنهم يتصلون بكل ما حولهم وبنفس الحواس، فـ «كلهم عرب، أو كأن العربي «إنسان» مثلهم، دون نقص أو تفضيل: «كلكم من آدم، وآدم من تراب»<sup>(٢٠)</sup>.

فلجميع جهاز تنفسي، وإحساس بتغيرات الطقس، وللجميع جهاز هضمي يضنيه جوعاً وعطشاً، ومسالك بولية بها يرضى حاجات وله رغبات جنسية «يخلد» بها النوع، رغم فناء الأفراد. وللرعي كما لغيره، قلب «يتغير» بتغير الانفعالات المتوالية، وعقل ينظم العمليات السابقة ويسير الأنصال الإرادية ويسخرها في إرضاء الفرائز... إن الارتباط بما وراء الواقع (لو كان حقاً ميزة الفكر العربي) لا يعادى العلم والعقل في عملياته الاستقرائية والاستدلالية، وبالتالي لا يجعل الفكر العربي الإسلامي «بدائياً»! فمن يتعلق ذهنه بالخلود لا يعطى أى اهتمام للملاحظة والتجربة، كما لا يعمد جمعيات الحواس، في حين أن الفكر العلمي ينطلق من الملاحظة وينصب على التجربة، ولا يبحث عن خفاء كامن وراء موضوعاته.

يجم «العربي» بالأبدية، والعالم يُفَرَم باستخراج خاصيات الظاهرات والقوانين التي تسير عليها؛ يعيش «العربي» في الخرافة واللامقول، والعالم يتعامل في الكون بالعقل، يؤمن الرعي بالغيبيات، والعالم يؤمن بالموضوعية، يمكن أن تسترسل في هذه المقابلات، لكن من الجائز أن نستبدل «الأمريكي» (من الجنوب، بل وحتى من الشمال) بـ «العربي» فنقول: الأمريكي خرافي يؤمن بالسحر والسحرة، والعالم يؤمن بـ ... (وعالم، هنا ليس ضرورياً أن يكون أمريكياً، بل أى عالم، يقطع النظر عن جنسيته، فبالعالم الثالث علماء عالميون، والعكس صحيح: بأمريكا وأوروبا «بدائيون» ودروشة وذهنية خرافية...<sup>(٢١)</sup>.

## ٦ - المبدأ والمجهول:

إلى جانب «الأبدية» و «الخلود» وغير ذلك من المباحث المتقدمة، نصل إلى خاصية أخرى للفكر العربي، في نظر زكي نجيب محمود: «تقديس المبادئ» و «تقديس المجهول»، وبأصح تعبير، تقديس المبادئ، لأنها صدرت عن المجهول، فهي لذلك ألقاز مرهبة لا تصلح مقياساً للمصر. فالفكر العربي، من هذا الجانب، شبيه بفكر فلاسفة الأخلاق الذين لا يسألون أنفسهم ما حقيقة الأخلاق، بل يسألون من أين أتت:

«وهنا اختلفوا في ذلك مذاهب، فقال قائل: إنها منبثقة عن فطرة الإنسان، سواء كانت هذه

(٢٠) حديث نبوي.

(٢١) انظر كتابنا «من اللغز إلى المنفتح» ط ٢، الأجنحة المصرية، القاهرة، الفصل التاسع «لكل مجتمع بدائي» والفصل العاشر «كلنا بدائيون» (من ص ١١٧ إلى ١٤٧).

الفطرة عندهم «عقلاً أو ضميراً» أو ما شاء لكل منهم مذهبه. وقال قائل آخر: بل نزلت من السماء وحياً يهتدى البشر سواء السبيل، على أن ما نزل على الناس وحياً وما اتفق من داخلهم يتساوون آخر الأمر، كأنها الشريعة السماوية عقل ظاهر، والعقل في توجيهه شريعة باطنة، وهكذا أخذتهم الحيرة أمام المبادئ بين ظاهر وباطن...»<sup>(٧٧)</sup>.

أن يتساءل فلاسفة الأخلاق عن مصدر المبادئ أمر يقتضيه، ويرتضيه البحث المنهجي، فيدعى أن يتساءل الإنسان عن «أصل» الشيء، عن أسباب وجوده. فذلك أكثر وضوحاً من التساؤل عن «حقيقته». إن البحث عن أصل شيء أو ظاهره، إن لم يكن أحق، فهو أسبق سيكولوجياً، ومنطقياً، من البحث عن «حقيقته». فمفهوم «حقيقة» ليس من المدركات العلمية، ولذلك يختلف الناس فيه: الحقيقة هي «الواقع» أو «الحق» أو «اليقين» أو... وقد أعطاها آخرون مترادفات أخرى: الحقيقة هي «الأصل». أو «الجوهر». أو «العلاقات» التي يتألف منها الشيء، وهي أيضاً «نقط» من أنماط الوجود، أو ما شاء لكل واحد فهمه واتجاهه. فمفهوم «حقيقة»، إذن، غير مضبوط، وحتى العلم لا يستطيع تحديده (العلم يبحث عن واقعية الظواهر في ترابطها، أسباباً ونتائج).

المبادئ، وحتى المبادئ الأخلاقية التي يؤمن البعض أنه أوجى بها خاضعة للتجربة والنقض والإبرام، إذن، ما هو الأليق والأحسن، تلك المبادئ أم المبادئ التي يشرعها سياسي متسلط متجبر ويستغلها الصالح شخصية أو حزبية من أمثال موسوليني وبركاسا وغيرهما من الدكتاتوريين المردة المجنونين؟

يبحث أن يتصدى فقيه أو مفسر، أو واحد من رجال الكهنوت، فيؤول المبادئ «السماوية» تأويلات خاطئة، أو رجسية، أو استغلالية، لكن ذلك لا ينطلي على كل الناس، فسرعان ما تقوم معارضة. هكذا انفضحت التسوية<sup>(٧٨)</sup>، وقاومت «السلفية» الزيف والبدع لتعود بالمبادئ إلى صفاتها الأولى، كما كانت على عهد «السلف الصالح». لكن «مبادئ» النازية ومبادئ الستالينية لم ينقلها ويقاومها الألمان والسوفييتيون إلا بعد انهيار هتلر وستالين. فباسم «مبادئ» وضعية شيأت النازية الإنسان وقرقت بين «الشعوب النبيلة» ذات الدم الأرى الطاهر المطهر، وبين «الشعوب الوضعية»... وباسم «مبادئ» وضعية، من شكل آخر، نصبت الستالينية من يوسف ستالين شخصاً مقدساً، تنفذ أوامره دون فحص أو محص، والويل لمن مارى فيها أو أظهر عدم الاقتناع بصوابها. فليس على الماركسيين، أيام ستالين، إلا أن يؤمنوا ويطيعوا، وكل مخالفة كانت تعدّ مروفاً من الاشتراكية والتقدمية. قد «تيتو» مرتد وبعض الأحزاب الشيوعية منحرفة... مجدداً «القدس» ستالين، «أبا الشعوب». كما كان الحواريون يلقبونه، وإلا...!

جرت المبادئ النازية الويلات على العالم أجمع في حرب لم تبق ولم تنف، قبل أن تتلحرح وتصبح

(٧٧) تهاقنا... ص ٩٨.

(٧٨) Camistry, (F.) Camistry. (E).

انظر جدول المصطلحات.



أثراً بعد عين. أما الستالينية فنشأ عنها انقسام في العالم الاشتراكي، وهاهو يعاني منه، إلى اليوم، هزات عنيفة. فما زالت الستالينية، هي الضمير التمس للشيوعيين منذ المؤتمر العشرين للحزب البلشفي.

فمن هو المفكر الألماني أو السوفييتي الذي يستطيع أن يدعى أن مبادئ النازية أو مبادئ الستالينية لم تكن عرقلة فظيمة في تطور بلاده؟

إننا لا نريد أن نفصل مبادئ على أخرى، وإنما نؤكد أن كل المبادئ قابلة للانحراف والاستغلال، سواء كانت من أصل «غيبى»، أو من أصل «علمى»، تاريخى، فالدين ليس مسؤولاً عن البدع والدروشة... كما أن ماركس ولينين لا يتحملان مقية الطاغوت الستالينى.

#### ٧ - التطور:

تقدم لزكى نجيب محمود أن نتحدث عن التطور وقيمه، ثم عاد إلى نفس المفهوم ليقابله بالثقافة الأصلية العربية الإسلامية، كما يتخيلها:

«والفرق بعيد عن ثقافة نقيمتها على افتراض وجود الثوابت الأزلية الأبدية وثقافة أخرى نقيمتها على تطور لا يلبث على حالة بينما حتى يتحول بها إلى حالة أخرى»<sup>(٢٤)</sup>.

إننا لا نرى تناقضاً بين التطور وبين الثقافات المبنية على المبادئ، ولو وصفت بالأبدية والثبوت. فمثل المبادئ الأخلاقية بـ «ثوابتها الأزلية» كمثال الافتراضات والمسلمات في هندسة إقليدس، مثلاً. ضرورة تلك المسلمات لقيام هيكل هندسى متناسق، بقدر ما هي ضرورة «الثوابت الأزلية» (كمعايير ومصادر ومسلمات وهدىيات) لبناء أخلاقية<sup>(٢٥)</sup> تلفت حولها عقول وقلوب.



وماذا يقترح زكى نجيب محمود كبديل للمعايير الأخلاقية الثابتة؟ يعترى التغير الأغراض، أما المبادئ فهي، كالبدييات، يجب أن «تثبت» وإلا فقدت المعايير معياريتها، وأصبحت حركات الفاعل الأخلاقى فوضوية، بلا «ضوابط» وتفسخت قواعد التواصل بين الناس.

الحفاصة الحاسمة في تحديد «هوية» المعيار، أى معيار، هي أن يبقى ثابتاً باطراد، أما التحول، أو «التطور» فيعترى طرق التطبيق والأنماط التي تحدث انقلاباً جذرياً في نظريات أو ظاهرات، أو في الحياة عامة. على أن التطبيق مشروط دائماً بالظروف والأوضاع، يتغير لزوماً بتغيرها. فالقماش، مثلاً، يحتفظ، ضرورياً، بنسجه، وإن تحولت الألوان من باهت إلى داكن وتغيرت أشكال الثياب في الحضم الهائل من «الموضات» التي تفرضها الأناقة أو الحاجة. يذكرنا هذا بقطة الشمع التي تبقى شمعاً رغم ما يحصل من تغير في لونها وكتافتها وجرمها (ديكارت).

(٢٤) ثقافتان... ص ١٠٦.

(٢٥) Ethics, (F.) Éthique (E)

لقد تحدث زكي نجيب محمود عن الجوهر، وسخر من أصحاب نظرية الجوهر، لأن العلم يرفض اليوم ذلك. ولكن المهم ليس لفظ «جوهـر» في ذاته، بل «ما» يتبقى رغم التخيرات. فـ «الشيء» الذى يسمى اليوم بـ «خط العلاقات» لا ينغى وجود ذلك اللامتغير. تلك النواة التى تثبت وجود «هوية» الشيء، كما تثبت «حقيقة» التغيرات الطارئة على الشيء في هويته. نعم، استغنى العلم اليوم عن استعمال لفظ «جوهـر» ولكنه لم يستغن عن البحث في «طبيعة» الأشياء، وإن أخذت أساء أخرى مختلفة.



أما بصدد «الاسترسال» فماذا يحضرنـا أن يدوم معيار أو مبدأ سنة أو مليوناً من السنين إذا كان معياراً أو مبدأ «يرهن» بالبداهة، على صلاحيته أو على صدقه؟ إن الإنسان ينزع دوماً إلى تحقيق تطلعاته ومطامعه، ولا يحـمـه هل المبادئ قديمة أو حديثة، بل ما يحـمـه هو معرفة مقدار تماطفه معها واقتناعه بفائدتها الأداتية. هل شاخت المبادئ الأساسية المشتركة، مثل «... أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك»، و «إزاحة الضرر مقدم على جلب المصلحة»؟...

هل قَدِمَ هندسة إقليدس أضاع صلاحية مبادئها رغم وجود هندسات جديدة؟ إن مجموع زوايا المثلث تساوى ١٨٠ درجة، وزوايا المربع تكون قائمة. تلك قواعد وصل إليها القدامى، فالوسيطيون، ثم المعاصرون وبقيت النتائج هى هى، لأن المبادئ احتفظت ببديهيتهـا وبتناسقها، وإن كانت وسائل وطرق تدريس الهندسة قد تغيرت وتغير، وتستغير.



ما دام زكي نجيب محمود والضعيون و «المعاصرون» عامة، يلحون على احترام الواقع، نطالبهم، باسم الواقع:

«هل المعاصرة ترفض القواعد الأخلاقية المشروطة في الفكر العلمى؟»

جلّ كبار العلماء مستقيمون أخلاقياً (باستثناء حالات خاصة، مثل ما وقع في مخابر بألمانية النازية، أيام حرب (١٩٣٩ - ١٩٤٤). من هو العالم الذى يستطيع أن يجهر بالعداء لمبادئ أخلاقية متعارف عليها دون أن تقوم ضده قيامة زملائه في العالم؟

ها نموذج من مبادئ «عتيقة»، ولكن أحداً لن يستطيع أن ينكر فائدتها في بناء معاصرة ناضجة وأمينـة. يلخص تلك المبادئ الحديث النبوى الآتى:

«أوصانى ربى بتسع، أوصيك بها:

بالإخلاص في السر والعلانية.

والمعدل في الرضا والغضب،

والقصد في التقى والفقـر،

وَأَنْ أَعُوَ عَمَّنْ ظَلَمْنِي،  
وَأَصْلُ مِنْ قَطَعْنِي،  
وَأَعْطَى مِنْ حَرَمْنِي،  
وَأَنْ يَكُونَ صَمَقِي فِكْرًا،  
وَنَطَقِي ذِكْرًا،  
وَفِكْرِي عِبْرَةً».



وما التطور؟

ثم، ما المعاصرة؟

لا محيص لنا عن تقرير قانون أساسى هو: أَنَّ شَيْئًا مَا يَبْقَى كَمَا هُوَ مَا بَقِيَ ظَرْفُهُ عَلَى حَالِهَا. فاستمرار الشيء على نفس الحال يقتضى عدم تغير الشروط والأسباب التى نشأت عنها تلك الحال. فإذا تغيرت بعض الشروط أو بعض الأسباب، حصل تغير مناسب فى الوضع، قد يكون تحولاً تاماً، وقد يكون جزئياً. فقلباً يحصل التغير التام بالنسبة للمؤثرات التاريخية، كل مرحلة تترك أثرها فى المراحل التى تعقبها، إن قليلاً وإن كثيراً. إن التاريخ لا يعرف الحلق العفوى وإنما يسجل التناقضات الطارئة وما تقوم به الجماعات البشرية للتغلب على التناقضات وعوائق التطور.



يتأرجح اليوم التفكير، عند الكثير من مثقفينا، بين التحرر من هيمنة الفكر الغربى وعلومه وتقنياته ومنهجيته (بالفرار إلى الماضى)، وبين الإفراط فى تبني «المادية» الغربية، بكل سلبياتها<sup>(٢٦)</sup>. إنها موقفان متعارضان متضادان، كلاهما يساوى الآخر خطراً. مظهرهما المكشوف والمتواتر هو التطرف. وقد تصدى هؤلاء مفكرون، كما تصدى لأولئك مفكرون آخرون، بحثاً عن وسائل تلتمس بها الثقافة الموروثة بالمعاصرة. وإن جهود زكى نجيب محمود فى هذا الميدان، لتستحق كامل التقدير. لذلك، سنخصص، هذا الفصل، والذي يليه، لبسط بعضها ومناقشتها. ولن يمتنع ذلك من الوقوف من حين لآخر، مع رأى هذا المفكر أو ذلك، استكمالاً للصورة التى نحاول بلورتها.

(٢٦) نقصد الشفط بالجانب الآل الترفيهى من الحياة الغربية دون الباقى... وهذا الموقف هو أيضاً هروب من الحاضر وانزعال عن الأمة العربية، باسم المعاصرة، كما أن الهروب الآخر يكون باسم التراث، بعد أن ضيقوا عليه الخناق فأصبح مرمياً محبلاً.



## القسم الخامس

### قليات

## الفصل الأول

### مطلقة العقل

كثيرة هي القليلات التي يسلم بها زكي نجيب محمود ويبقى عليها نظرياته. أولاً، «منطق العقل» ويعنى به فلسفة يعدها المرجع والحكم. فمن لا يحدكُم إلى المنطق الوضعي والفلسفة العقلانية عدُ معاديا للمعاصرة. فعليك أن تخضع، خضوعاً تاماً، لمطلقة منطق العقل، وإلاَّ حسبوك من الخوارج على التطور. وبالفعل، هذا ما حصل للمعتزلة، حسب رأى زكي نجيب محمود: فرغم كونهم عقلانيين، لم تكن عقلانيتهم مطلقة، وذلك عيبهم. لقد حاولوا:

«أن يستخدموا أداة المنطق العقل في الوصول إلى صيغة تدفع عن الدين كل الشبهات، وتصور للفرد في الوقت نفسه حرية في الاختيار [...] فسلمت لهم بذلك أركان الهيكل الثقافي العتيق الذي يحرص على التمييز الواضح بين المطلق في نيته، والجزئي في تفيره، مع اصطناعهم للثقافة اليونانية الوافدة يتوسلون بها، لا غاية يقفون عندها»<sup>(١)</sup>.

نفس الملاحظة على فريق الفلاسفة الإسلاميين. لقد تقبلوا الثقافة اليونانية لكن ذلك لم يؤدِّ بهم إلى التنازل:

«عن أى شيء من مقومات الثقافة العربية الأصيلة، بل قد يزيدا رسوخاً بما يضيفه إليها من براهين التوكيد والتأييد»<sup>(٢)</sup>.

نظن أن أمانة المعتزلة والمفكرين الإسلاميين كانت هي المتأقفة، أى التلاحق مع ثقافة اليونان ومع ثقافات أخرى، هندية وفارسية، وبربرية... وبالفعل، قاموا باصطناع:

«للتقافة اليونانية يتوسلون بها، لا غاية يقفون عندها».

يمكن أن يؤخذ على المعتزلة عدم احترام آراء الآخرين حين كانت لهم السلطة (قضية المحنة) إلاَّ أن ذلك انحراف سلوكي لا يمس النسق الفكرى كمنظومة تقوم على منهج محكم، وغنى بالمبادرات الفكرية وبعمق التفكير وبالإيجاءات المتفتحة.

وهل الثقافة اليونانية مثلت في أعينهم النموذج الأسى الذى لا ينطق عن الهوى، وكأنه وحى يوحى؟

ألم يقيم المجتمع الإغريقى على الاسترقاقية (النظام الذى يبنى اقتصاده على عمل الرقيق)،

(١) ص ١٢.

(٢) ص ١٣.

وعلى اعتبار أن كل أجنبي أحطّ من المواطنين؟ فالعبد آلة للخدمة. بلا نفس ولا روح (أرسطو). وأن المرأة من المستوى الذى عليه الحمار والمحرث (سقراط). فكيف يقبل المعتزلة هذه النظرة إلى الإنسان وهم الذين أطلقوا على أنفسهم «أهل التوحيد» (وحدانية الخالق الذى وحد بين البشر فجعلهم «سواسية»، يسعى بذمتهم أدناهم»، وكرمهم عن باقى المخلوقات تفضيلاً وتشريعاً (قرآن، ١٧ : ٧٠). وأطلق المعتزلة على أنفسهم أيضاً «أهل العدل» (العدل من صفات الله، وهو كذلك مبدأ أساسى بين الناس). فليس على زكى نجيب محمود، وهو الذى يعرف جيداً تأريخ الإغريق، إلا أن يعود إلى هذا التاريخ ليتحقق من أن المعتزلة كانوا يحسنون اختيار ما يجب جلّبه منه وما يجب رفضه.

لقد اكتفوا بالتوسل بالثقافة اليونانية، واعين ما يفعلون، فلم يجعلوها «غاية يقفون عندها». فلنقرأ ما جاء عند أحد المختصين فى تاريخ الحضارة الإغريقية:

«كان الإنسان الإغريقى قاسى القلب بلا حدّ، يترك رغبته تقوده كما تشاء، دائماً عنيفاً، وإذا انتقم فيلاً شفقة ولا حبة خردل من رحمة»<sup>(١٢)</sup>.

لم يكن الإغريقى معترفاً بـ «الكرامة» للجميع، فبطمّ العبد بلا كرامة، وكذلك الأجانب. أما الإغريقيون الأحرار المعترف لهم بالكرامة (لأنهم إغريقيون)، فليسوا متساوين، إذ يكونون طبقات. فالطبقة العليا وحدها تتمتع بكل الامتيازات، وإن الثروة تمنّ على أصحابها بنوع من التقدير وتمنحهم سلطة معنوية، بالإضافة إلى السلطة المادية.

الثقافة التى أعطت هذا المجتمع، أهى المثل الأعلى الذى كان على المعتزلة وعلى فريق الفلاسفة الإسلاميين أن يتخذوها «غاية يقفون عندها»؟

لقد اكتفوا باتخاذ الثقافة اليونانية مجرد وسيلة. وقد فعلوا ذلك عن قصد وسبق إصرار. بحثوا عن خميرة تضاف لتراثهم، لا عن بديل. فالأمة التى تضحى بأصالتها، أمة تنتمى، عملياً، إلى أصالة الغير عن غير إرادة واضحة وبلا وعى، أى أنها تختار الانفصام عن ذاتها والاندماج فى عالم الغربة. ليس التراث القومى مدخراً فى متاحف، بل قطاعات حيائية فى تفاعلها. إنه معارف تجريبية وعلمية وقتية تتجلى فى معتقدات الأفراد وسلوكهم، وفى القوانين والأعراف والعادات، وفى الكفاءات والقابليات لدى الإنسان. فإذا أزلت كل ذلك عن شعب ماذا يتبقى له من ذاكرته التاريخية ومن وسائل التواصل بين مواطنيه من أجل الإنتاج، والمعاملات، والأفراح والأفراح؟ لا ريب أن زكى نجيب محمود يريد منا أن نقف من المعاصرة وقفة أكثر حرصاً مما فعله القدماء الذين «اصطنعوا للثقافة اليونانية» ولم يجعلوها «غاية يقفون عندها» وإنما «وسيلة يتوسلون بها».

ما يريده بالضبط هو أن يقوم العربى الإسلامى بتجزؤ عالم الفكر وعالم الفعل شقين متوازيين

بلا جامع مشترك: ميدان خاص بعلوم الطبيعة، وميدان خاص بالدين. إن في هذا لإحراجاً لشعوب لها هوية تاريخية لا تتسجم مع الإمبية، إما المعاصرة (ميدان العلم وحده) وإما الأصالة (ميدان التراث بما فيه من دين وثقافة...). حقا، إن الواصلين علينا من الغرب هو «العقل» المتمثل في علوم الطبيعة. إذن: «التغرب» هو الثمن، هو الفدية التي يجب دفعها لنخرج من التخلف في علوم الطبيعة. إنه ثمن مرتفع لتواء بتحملة العصبية أولو التراث.

هل الغرب نفسه، وحدوى الميدان والمشرّب، بلا تراث، بلا دين، بلا شعر، بلا خيال، عقلاني محض، وموضوعي محض...؟  
إن الغرب نفسه بالنسبة للعربي الإسلامي، مثل هدف، وفي نفس الآن، غربة واغتراب، إنه النموذج والمخطر.

هل ألزمت علوم الطبيعة أى شعب بتلك الأحذية؟

تواجدت، في تاريخ الأمم، المعرفة العلمية مع الفنون ومع الأساطير، (عصر أفلاطون وأرسطو...) ومع المعتقدات الدينية، ف (باسكال) و (باستور) وكثير غيرهم اخترعوا واكتشفوا، وكانوا في نفس الوقت مؤمنين... فالتعارض السابق مصطنع. يقينا أن الجهال وحدهم يستخفون بجزايا العلم، وهم وحدهم يؤمنون:

«بأن الروابط السببية التي يمتاز بها العلم تنقسم بقدرة القادرين من أصحاب الخوارق ومن إليهم»<sup>(٤)</sup>.

لكن، لا يميز الاحتجاج بهؤلاء وأمثالهم، وإن كنا لا ننكر وجود هينات عندنا تعيش بالسر والشعرة والدروشة في عوالم «خارقة للعادة». إلا أننا نؤكد أن بأوروبا والولايات المتحدة هينات مماثلة، أكثر عدداً وتنظيماً وبراعة، تسيطر على قطاعات واسعة، وقد تعرضنا لذلك بتفصيل، في كتاب خاص<sup>(٥)</sup>.



يود هذا العرض، بالمناقشات السابقة، التأكيد على أن الفلسفة ليست مجرد «منطق العقل». كما هي عند زكي نجيب محمود، وكما يراه عبد الرحمن بدوي الذي يصرح أن:

«من ذكر الفلسفة فقد عنى الفكر العقل أساساً»<sup>(٦)</sup>.

إنه تضيق لمفهوم «فلسفة» ما أنزل الحكماء به من سلطان.

ويضيف عبد الرحمن بدوي أنه يرفض التيارات التي:

(٤) ثقافتنا... ص ١٩.

(٥) من المنطق إلى المنهج (عشرون حديثاً عن الثقافات الوطنية والحضارة الإنسانية).

(٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج ١ ص ٥، Paris, Ed. Vrin.



«لا تستند إلى العقل، أو لا تستند إليه إلا نادراً»<sup>(٧)</sup>.

من أين اكتسب العقل هذه المناعة والعصمة، مع حق التصرف بلا عون ولا منازع؟ كثير من الاتجاهات الفلسفية تستند أكثر إلى التجربة الحسية أو إلى الحدس، أو إلى تجارب وجودية... وإن بدوى بها جميعاً حقير.

فماذا يبرر رفضها؟

والعقلانية، هي كذلك على درجات وأنواع. فعقلانية (ديكارت) تخالف عقلانية (أرسطو) وتخالفها ممّا عقلانية (كانط) كما أن العقل عند ابن رشد ليس كما عند الفلاسفة المشركين. كذلك، ووضعية (كونط) ليست وهي وضعية (برق أن راسل) وزكى نجيب محمود. فالعقول لم تخرج من قالب واحد. إن تاريخ الفلسفة تاريخ الفوارق بين المدارس الفلسفية، بل وبين فلاسفة متممين إلى نفس المذهب.

يصرح طه حسين، معرّضاً بالذين لا يطمنون إلا للعقل ولا يتقنون إلا به:

«بأنهم يضيّقون بكثير من الأخبار والأحداث التي لا يسيغها العقل، ولا يرضاها. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل»<sup>(٨)</sup>.



إن من ذكر الفلسفة فقد عنى أشياء كثيرة، من بينها الفكر العقل.

لهذه القول مضمون مفروغ منه، مما يجعلنا نستغرب أن عبدالرحمن بدوى يعرف الفلسفة على الشكل الضيق الذى حددها به. إنه يستثنى كل المذاهب والتيارات، عدا الاتجاه العقل «الفكر العقل». فعلى هذا، حتى الوجودية مرفوضة مع أن عبدالرحمن بدوى أول من حل رايته في العالم العربي، داعياً ومؤلفاً ومترجماً... فما نظننا إذن في حاجة إلى تذكيره (وهو صاحب كتاب «الزمان الوجودي») بأن الوجودية تنطلق من لا عقلانية. صرح (كيكفارد) الفيلسوف السويدي (مؤسس / أبو الوجودية المعاصرة) أنه كلما فكّر (استعمل عقله) ابتعد عن الوجود. فمحور المعرفة، عند الوجوديين هو الإنسان لا المبادئ الأولى، ولا العقل، ولا المنطق، أى أن الفلسفة انتقلت عندهم من البحث في الوجود المجرد إلى الاهتمام بتجارب وجود الإنسان - في موقف.

فماذا ربحت الفلسفة من هذا الاتجاه وماذا خسرت؟

نترك الجواب لعبد الرحمن بدوى، وهو قطب من أقطاب الوجودية، (التجارب وحياة وجدانية، لا كفكر وعقل).



(٧) نفس المصدر السابق.

(٨) مقدمة «على هامش السيرة».

إن ما لا يستساغ ليس العقلانية في ذاتها أو المعاصرة في ذاتها، ولكن ما يخلع عليها من هالة المطلقة. فلا بد من أن نحتكم إلى الواقع. إن الفكر العربي الإسلامي الذي يراد إصلاحه، مطالب بأن لا يتعاضد عن العقلانية وعن قوانين الطبيعة، فلا هو ينفلت من ضروراتها ولا هي تنفلت من حساباته. ليس معنى هذا أن الفكر العربي الإسلامي مطالب بأن يكون أسيراً للعقل، فالعقل كما تقدم، لا يستحوذ على مجموع الواقع. إن الواقع أغنى وأوسع من أفاق «العقلانية». ومن اللامعقول أن نتناسى ذلك. فعوضاً عن وهم «شمولية» العقلانية المطلقة، نعيش تكاملاً بين الوجدان والعقل. وعلى الفكر أن يعيش تكاملاً بين الذات والموضوع يعطى لكل ذوى حق حقه. فلن تستفيد المعاصرة والعقلانية شيئاً من تنظية الواقع الحى برؤية وهمية لواقع وهمى، تسبّح بحمده، باسم العقل وباسم الموضوعية، أو باسم المعاصرة أو الوضعية.

#### ١ - إشكالية بلا منظار:

رأينا كيف أن إشكالية ربط المعاصرة بالأصالة تتعدّد لأن البحث عن نوعية العلاقة بينها أتى قبل أوانه، قبل تحديد طرف العلاقة. ولتيسير المسيرة مع صاحب «تقافتنا في مواجهة العصر»، نلخص ما توصلنا إليه بصدد المفهومين وما يحملانه، ضمناً، من قبلات. ترتبط بأسبقية العقل وبمطلقاته قبلات أخرى.

**القبلية الأولى:** أفضلية علوم الطبيعة على العلوم الإنسانية، فينتج عن تلك الأفضلية أنه لا يجوز أن نفتتح بالانقباض من عصر العلم والتقنيات بل الواجب هو الاندماج فيه اندماجاً كاملاً، وإلا خسرت المعاصرة وحصل لنا ما حصل للمعتزلة والفلاسفة الإسلاميين.

**القبلية الثانية:** أن الأصالة عائق، لأن عناصرها اللامعقولة كثيرة. ورغم ذلك، يجب أن نجد مخرجاً للإشكالية:

كيف نستجيب للوضع؟

قبل الإجابة يجب أن نشير إلى أن في رؤية زكى نجيب محمود، عن الأصالة تردداً، بل اضطراباً. فبينما يعتبرها عائقاً في الطريق إلى المعاصرة، نجده أحياناً أخرى يؤيد الأصالة... يتلاحق الموقفان على مدى كنيه الثلاثة، إلا أن الغالب والأساس هو الموقف السلبي، أى المارض للأصالة (عن حسن نية، وحزم غيور يرمى إلى الإصلاح والإنقاذ). لذلك، اعتمد عرضنا على هذا الموقف الأخير لأن حوله، على ما يظهر تتمحور إشكالية مفكرنا الجليل.



يجد القارئ، كذلك في الثلاثية، صفحات أخرى كثيرة تدعو للمناقشة، لأنها تؤكد التناقض الذى حاولنا إبرازه، ولكنه تناقض له ما يبرره: يعيش زكى نجيب محمود صراعاً؛ بين شخصية المفكر العقلانى المتأني الخاضع للموضوعية والضوابط المنطقية الرياضية، وبين المصلح المنحس والغاضب الذى يندفع حتى حدود الإفراط والتفريط. إن تضارب المحرضات هو المسئول عن بعض

تلك التناقضات، وعباً يكسبه المتأمل فيها من ثراء فكري.

يعيب زكي نجيب محمود على المعتزلة كونهم رفضوا أن يتغربوا (من غرب، لا من تغرب) بالاندماج الكلّي، فكرياً، في اليونان. كما يعيب عليهم قضية المحنة، فيسوقه ذلك إلى أن يصفى معهم الحساب، ولا يرى لهم فضلاً ولا مستوى.

جلّ أنصار المعاصر العرب، في الوقت الراهن، رغم أنهم يجعلون مثلهم الأعلى هو التغرب ويتخذون من الثقافة الغربية غاية يقفون عندها، لم يوفقوا في خلق تيار فكري وثقافة عربية عصرية معربة؛ بل إن نتائج نشاطهم جاءت دون ما نتج عن نشاط المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين الذين اختاروا أن «يعربوا» دون أن «يقتربوا». إننا نشاهد المتغربين المعاصرين في حيرة الطائوس الجريح يزهو ويثن، يثن ويزهو..

ظهرت الداروينية قباتوا داروينيين؛ وانتشرت الماركسية فصاروا ماركسيين، ما بين لينين وستالين، وماركسي تاريخاني ومنتهر لنظريات غرامسكي وألوان قوس قزح كثيرة. وانطلق دوى (التوسير) فردودا صدها، ما بين مؤيد ومناوئ.

ولن ننسى أنصار الليبرالية مأسافها. ضجبات وموضات، ومع ذلك لم يتزحزح العالم العربي عن مكانه المرموق في التخلف.

لقد ظهرت الداروينية، وكان علينا أن نستفيد من هذا التيار، دون الوقوف عند فرضياته النظرية التي نوقشت ثم رفضت من أهل الاختصاص نفسه، وعندما تجاوزتها النظريات العلمية الحديثة كنا نحن ما فتننا نتجادل حول حقيقتها. ثم فرضت الماركسية وجودها على الساحة العالمية، فأخذها البعض مشوهة ومبالغا في تعريفها فلم تعد سوى عبارات متناقضة، وانتقل آخرون إلى تهديها، باسم الروحانيات والأخلاق، فقاومهم أقوامهم، لم يدرسوها باسم ماركسية أدخلت عليها عملية تبسيط وأصبحت مبتذلة تنقل في صيغ وشعارات تحفظ عن ظهر قلب، وكأنها من باب «جواب لكل سؤال»، وما برزت الوجودية وبلغت أوج «الموضة» حتى فرضت عندنا فانساق معها جيش عرمرم من المترجمين والمخلصين والمحشّين والمطلقين<sup>(١)</sup>.

هذه الأوضاع حالت بين الفكر العربي وبين الاستفادة من تلك التيارات علمياً وفكرياً لأن مناقشاتنا حولها كانت قطعية، تسم «بالحماسة» العنترية عند هذا الطرف وعند الطرف المقابل له. تناقشنا وتقاذفنا بالتقدمة أو بالرجعية.

إن هذا الخوض من الفوضى الفكرية لم يمنع مفكرين من التصدّي للوضع فعرّبوا بعض التيارات الغربية ليكيفوها داخل اللسان العربي ويستثمروها في دفع عجلة الفكر العربي إلى التفتح والنوعية.

(١) الغرب في شأن بعضهم وهو الانتباه، بنان، وإلى الليبرالية والماركسية (البرالية، وماركسية غربيين) فالليبرال المخلص في تعلقه بالنظرية الليبرالية، كالماركسي الصادق، كلاهما يفرض التفسير على محاوريه، خلافاً للذين هم بين. فوضوح الموقف من وضوح الرؤيا.

هذا بالنسبة للتهمة الأولى التي يوجهها زكي نجيب محمود للمعتزلة (ومن خلاهم للمعاصرين من المثقفين العرب). أما فيما يتعلق بالمحنة، فهي غلطة أو خطيئة، غفرت أو لم تغفر، بيد أنها لا تكفي وحدها لينبذ الاعتزال وكل ما آداه للفكر العربي - الإسلامي، ومحاولاته الجزئية والرائدة في سبيل العقلانية. فعل الباحثين ألا يغلطوا بين عصور الانحطاط وعصور الازدهار بعباءاتها وهفواتها:

«لقد كان الفكر العربي فكراً منهجياً علمياً عندما كان يعتمد السير والتقسيم، أى التحليل والنقد والاختيار في قياساته، أما في عصر الانحطاط - ولا زالت آثاره راسخة في بنية العقل العربي - فلقد أصبح فكراً لا علمياً يمارس القياس بدون تحليل ولا نقد»<sup>(١٠)</sup>.

فعل المؤرخ ألا يقلص الإنسان والشعوب، بل أن يتفهم ويحاول أن يشرح أوضاعهم وأحدهم، خلال الأزمنة. التاريخ البشري لا يعرف جوداً مطلقاً، إذ كل جيل يشب وثبة ويضيف دفعة أو دفعات، حسب تياره الحيوى وإمكاناته. فالمرأة وحدها تملأ صورة واحدة، أما التاريخ فمرابا تلتقط شبكات ضوئية وإن لم تعكسها جميعها وبنفس الوضوح، لأن الرأى لا يشاهد إلا البعض من الشبكات، ويشاهدها مجزأة ومن زاوية واحدة، فتأتى الأحداث تحمل طابعاً ذاتياً لهذا المؤرخ مخالفاً لطابع مؤرخ آخر.

إذا كان هذا وضع المؤرخ مع الأحداث، فكيف به مع الفكر، والمحدث. وكل الأفعال والعواطف التي لا تطفو على الساحة العمومية؟ لقد عرف العالم العربي الإسلامي كثيراً من أصحاب تلك الحدسيات والعواطف والفكر، في جميع فتراته. تتركب كل الشعوب من نماذج بشرية مختلفة تتواجد وتتعاقد. فمثلاً، إلى جانب أمثال (طوماس الأكوينى) و (ليوناردو دافانشى) و (بيترارك) و (دانتي)، لم يحتفظ التاريخ بكثير من بناء إيطاليا وصانعى تاريخها ووحدتها. إن الأبطال والمباركة لا يمثلون إلا القلة، في كل الشعوب.

يُحكى التاريخ قبل أن يكتب، والحكاية تغربل هنا وتضخم هناك، كما أن الكتابة تشذب وتنمق. فعملية الانتقال من المحكى إلى المكتوب، غير بريئة كعملية تأويل المكتوب. ففي جل الحالات تنقلت الحقيقة التاريخية، أو تتجزأ قبل أن تتذود وتنكف فكلوجياً. هنا خطر تسرب الأسطورة الذى يهدد التأريخ، كل تاريخ بالنسبة لأى شعب. فمهنة المؤرخ صعبة، إذ تتطلب مواهب فكرية وحسداً حاداً، وصلابة أخلاقية، وبالخصوص تعلقاً بالحقيقة لذاتها، كى يصارع من أجل الموضوعية (قدر الممكن). مواقف من وقفات أديب وهو يحاور أبا الهول ويصارع الألفاظ...



يأخذ بعض المنظرين عصراً من عصور التاريخ العربى الإسلامى (العصر العباسى مثلاً) أو حدثاً من أحداثه، ويرزون مساويه، منظوراً إليها نظرة تضخيم للحجم والكه، ثم يبنون عليها

منظومة فكرية عامة (المنه، مثلا). فأى شيء يتحول أحداً أن يسجن تاريخ أمة ما في فترة من فترات، أو أن يرفع انطباعاته إلى أحكام، أو أن يعمم الأحكام الخاصة لفترة يصدرها عن مجموع الفترات؟ إن الذين يفعلون ذلك، يتعاملون مع تاريخ الأمم كأنه مجرد زمان في تنابع، لا أكثر. وهم إذ يفعلون يصنعون من التاريخ نوعاً من الأقمشة تحجب الوجه وتضيق الرؤية: زمان بلا أبعاد كالحرير يفتح ثم تعود طياته إلى ما كانت عليه وقد تشتت الأنعام في الفضاء الطلق. التاريخ ليس دائرة مغلقة أو رجوعاً أبدياً. فمن تصور عالماً زمانه لا يتحرك ينصب دون قصد، شركاً للتطور والتقدم. إن موضوع التأريخ هو الإنسان، والإنسان متطور بالطبع، ومن العبث معارضة طبيعته وإرغامها على أن تندثر في فترة ويحشر كل الناس معها، «كل العرب...»، «الفكر العربي...» في حين أن الواقع هو أن عرب أية فترة ليسوا مجموع العرب، وأن الفكر العربي الفلسفي ليس هو الفكر الفقهي وأن الفكرين معاً، ليسا هما في كل العصور. لقد أظهر الفكر العربي في مراحل من تطوره تضجاً وقدرة على الإبداع، وفي أخرى ظهر أقل تضجاً وأكثر جوداً.

من الأفكار ومن المبادرات ما لا يتكرر، والنسيان عالق بالأشياء المتفردة. أَلَا الشك المنهجي عند أبي عثمان الجاحظ لم يكن مقتبساً من أرسطو، والمجدل عند القاضي عبد الجبار ليس على شاكلة المجدل المعروف عند معاصريه، وعقلانية ابن خلدون تجلت مرتبطة بالتطبيقات في ميادين العمران البشري (على خلاف الذهنية الإغريقية التي تهادى التطبيقات ولا تقدر إلا النظريات المحض). أنجز أنفستنا حشر المعتزلين، الجاحظ وعبد الجبار، والعمراني ابن خلدون مع اللا - عقلانيين، فدخلهم في جنود الصف لتبقى مراتب الضباط لإغريقى الأسس وللمفكرين الغربيين المعاصرين؟



المعرفة مجموعة معطيات مكتسبة، تتحرك على الدوام، تتفصل من جانب وتنمو من جانب ولا يهدأ سوى الوقوف عن التجدد. فلو أن المعرفة توقفت فيها ورثه المسلمون عن الإغريق، لما تكونت الثقافة العربية الإسلامية التي ساهمت في الحضارة الإنسانية. لقد نَحَّح المسلمون المعرفة (في صيغتها الإغريقية) ومزجوها بعناصر من أمم أخرى ومن عندتهم، وأدخلوها مكيفة في نسق جديد. فالمعرفة من التاريخ، وتعدديات في التاريخ والتاريخ: ما كان لن يعود ليكون وما هو كائن لن يدوم، وما سيكون سيحل لا محالة، بالرغم عن كل التنظيرات والقبليات. المهم ليس أن نتشاجر من أجل ما كان أو نظنه كان، ولا من أجل ما نتنبأ أنه سيكون (أو لا يكون) بل المهم هو أن يسمي المتفقون الشعوب العربية للتكيف مع ما هو حال ومع ما سياتي. معنى هذا أن العرب في أشد الحاجة إلى توعية ليسايروا التاريخ وهو يقفز. فلن ينفعهم في شيء أن يجردوا عن واقعهم ليتغربوا في تجريدات أجنبية، وإن قامت على مقولات معقلنة. يقوم كل شيء اليوم على تصميم. فكيف تصمم منظومة سلوكنا كي تحيد التوعية تربة صالحة للبدور؟

لطالما عشنا على أسئلة دون أجوبة، أو بأجوبة على أسئلة مفلوطة!

## ٢ - فرق الثقافة المعاصرة:

يرى زكى نجيب محمود أن رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثة:

- الأولى رفضت العصر ولاذت بالتراث وحده.
- الثانية قبلت العصر بهذافيره، ولو على حساب التراث.
- الثالثة استقت العناصر من الأصالة ومن ثقافة العصر، وفي مقدمة هذه الطائفة الأخيرة محمد عبده وطره حسين والعقاد وتوفيق الحكيم وأمين الريحاني وميخائيل نعيمة.

تتماز الطائفة الأخيرة، وهى التى تال رضى وتصدق المؤلف، بالرزانة والجرأة، فى آن واحد، إنها تجهد وتجهز، ترمم وتبنى.

إلا أن المؤلف سرعان ما ينقلب عليها ليعترض على ما فى اتجاه أصحابها من:

«مفارقة منطقية، وذلك أنهم قبلوا العلم ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها كأنهم قبلوا الجدران المقامة ورفضوا الركائز التى أقيمت عليها هذه الجدران، ولا عليهم أن يقال لهم إن ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية الشكلية ماداموا قد وجدوا فى هذا الموقف ما يريح الأنفس ويحل الإشكال»<sup>(١١)</sup>.

هذا حكم مجر:

من أين أتت «المفارقة المنطقية»؟

«أية أسس» رفض حسين والعقاد ونعيمة وعبده والريحاني؟...

إنهم عقلانيون، منهجيون، متشبعون بترائهم وبالثقافة الغربية الحديثة معا، وليحققوا التحاما مرنا، خاضوا معارك ساخنة ومخاطرات لا «تريح الأنفس».

فماذا يراد من أولئك المفكرين القادة؟

على هذا السؤال، يجيب المؤلف بأنه لا يستطيع أن يأخذ العلم النظرى الحديث دون أن يفتن إلى أنه قد انبنى على تغيير فى وجهة النظر:

«نقل الإنسان من البحث عن أسباب الظواهر إلى البحث عن قوانينها»<sup>(١٢)</sup>.

يقدم زكى نجيب محمود وجبة غذاء متنوعة الأطباق، ويلع على ضيوفه أن يأكلوا مجموع ما بين أيديهم، فإن هم أرادوا الاختيار، رفض إطعامهم. ما نظن أن هناك تناقضا بين البحث عن الأسباب والبحث عن القوانين، وما نظن أن أمين الريحاني ورفاقه (من الطائفة الثالثة) كانوا يخلطون بين السبب والقانون، أو كانوا ينساقون مع تسلسل الأسباب حتى «العللة الأولى» أو «المبدأ الأول».

(١١) ص. ٢٢.

(١٢) ص. ٢٣.

فذلك من شأن رجال الكلام واللاهوت<sup>(١٣)</sup>. على أن كل الجماعات بدأت بالبحث عن الملل، وإلى حد الساعة مازال الناس، حتى في الغرب، يناقشون العلية (أو السببية كما يغلب على تسميتها اليوم) ويتساءلون عن أصول الأشياء وعن الوجود وعن العلم... فالذي يصل إلى معرفة ظاهرة ما على طريق روابطها بظواهر أخرى وتفسير العلاقات بينها على أساس الروابط الاطرادية، أى القوانين، ينتقل بعد ذلك إلى البحث عن الملل والأسباب، البعيدة والمباشرة. وكل ذلك في مستوى الأسباب أو على صعيد العلاقة والقانون، لا يخرج عن الإطار العلمى ولا يخفى مقتضيات الموضوعية، فمن المجازفة أن ينعت بأنه خرق أصول العلم وارتقى في حضض الميطافيزيقيا السحيق، أو حلق إلى قممها السماوية البعيدة. فلماذا إذن يجد زكى نجيب محمود يسرا، سواء في مجافاة الروح العلمى أو في الدفاع عن موقف يعادى الميطافيزيقيا ومساوقتها العلوم اللهوتية، رغم ما يتجلى في كتاباته من نفحات دينية، وقلق ميطافيزيقي يقط، ولكنه مكبوح... فالوضعية لا تتجسج في إلجام الميل الطبيعى إلى التساؤلات الميطافيزيقية. فالماورائيات لا تغلق الأبواب أمام القوانين. فال موقف العلمى بأق داتها بعد الموقف الإعلامى (مرحلة ما - قبل الفكر العلمى) وهو الذى يبعث عن «الحقيقة» المطلقة والماهيات الخفية. وما نظن أن هذا كان شأن عبده ونعيمة وطه حسين...

الآن نصل إلى طائفة رابعة لم تتبلور المفاهيم في ذهنها لذلك فإن نظرتها تجمع بين الموقفين السابقين، نعتى موقف من قبلوا المصر بحذاقيره، وموقف الذين نهلوا من الأصالة والمعاصرة. إنها طائفة تبرز معها مهمة المفكرين العرب في تصفية الأذهان من مثل ذلك الخلط فتفتح جهود العقلانية (في الحدود الطبيعية للعقل) عن بيته، ويبقى في الموقف الخراقى / الغيبى من هم دون وعى بوضعهم، أو مازالوا على طريق الوعى ينتظرون الإنقاذ.

لا بد هنا من التذكير بأن للعقل عتبات يجب عليه أن يقف عندها، فإن هو تجاوزها تجاوز ميادين المعقولات إلى مطلقة تخرجه عن حدود العقلنة وترمى به في أحضان الغيبيات. هكذا إن العقلانية نفسها مهددة بمثل تلك الأخطار. إن التفكير العقلانى المحض منهج وموقف وصراع دائم.



علينا أن لا نتفائل عن دور الفكر كحافز على الحركة والتقدم عند العرب، وعن دوره كحاجز يمكن يكبح القدرات الكامنة لدى النالين. فالتخلف داء يهترى الثقافة والاقتصاد ويدخل تولنا على البنيات الذهنية والجسدية. فهذه الجوانب السلبية للفكر هى ما يجعله عنصر إحباط عند الأفراد والتشكيلات البشرية، فيؤهلهم للتقليد الأعمى.

فالفكر العربى الحال، مثلا، هو نفسه نتيجة رواسب وإمكانات مكبوتة تراكت تاريخيا

(١٣) باستثناء محمد عبده. في رسالة التوحيد وفي بعض المقالات عن قضايا كلامية، لم يهتم أى واحد من تلك الفقه بقضايا ما ورائية. على أن الفلسفة الغربية قديما وحديثا لم ترم عرض الحائط بالمشاكل الماورائية. فمن اللاهوتيين مفكرون مرموقون بأمريكا الشمالية وأوروبا، بالجامعات والأكاديميات...

وتداخلت فيها الجاهلية مع الثورة الإسلامية، قبل أن تلاحقها النزاعات الطائفية وصراعات الفرق والنحل، وأخيراً أخذت تتخبط في عصور الانحطاط إلى أن صامتتها الاحتكاكات بالاستعمار، إيجابياً وسلبياً، على محيط جغرافي شاسع الأطراف وتمدّد المناخات وأنماط العيش. كل ذلك أضفى على الثقافة العربية وعلى الفكر العربي خاصيات تحدّد واقعها، كما تحدّد قابليته على التطور والتعصير.

يظهر جلياً أن تحديد الأنظمة السياسية أو الاقتصادية أو النظرات الفلسفية يبقى بلا مردود إذا لم تدخل، مسبقاً، تغييرات على الكيفية التي نفكر بها وعلى الكيفية التي بها نتعامل مع واقعنا الحالي. فالتفكير وهو يتجدد، يتنمى الوعي الحق ويبيعه عن الوعي الزائف. ولا يتجدد الفكر إلا في وسط هو نفسه يتجدد، أو على الأقل له قبالية على التغير.

إن تفاعل الفرد مع مجتمعه شرط أول لكل تطوير، وللوعي موطن فيه يتجهى الواقع، كما للفكر سياق فيه ينضج أو يتجمد. فالفكر المنعزل لا يسهم في تحريك الوعي.

\*\*\*

يحمل زكي نجيب محمود تقديراً وإعجاباً لـ «الطائفة الثالثة»، رغم اعتراضاته عليها: «كان له حسين عقلاً ثانياً خالصاً، على منهج العلم والعلماء»<sup>(١٤)</sup>.  
أو كما يؤكد محمد برلحة:

«جيل له حسين التحديثي الليبرالي [هو] الذي اضطلع ببنو البذور وتقليب أدبنا استناداً إلى ما اكتسبه من ثقافة غربية إنسانوتية»<sup>(١٥)</sup>.

\*\*\*

لا نرى كيف الوصول إلى حلّ الإشكالية، بعد أن اتخذ المؤلف موقف رفض من المحاولات الثلاث، حتى محاولة الطائفة التي تزودت بالزاديين، بالأصيل وبالثقافة القريبة المعاصرة.

قد يكون عيب نعيمة والعقاد،... هو أن هؤلاء المفكرين المجددين للثقافة العربية الإسلامية، بالرغم من عقلايتهم، لا ينطلقون من الافتراض الذي اختاره زكي نجيب محمود، وهو مطلقة العقل، بل انطلقوا من أفكار جاهزة موروثية، أي من تراث يقود الأفعال ويوجه الاختيارات، عن وعي أو عن غير وعي، كما تفعل كل الاتجاهات القائمة على الأصالة. فالسلوك مجموع أفعال، والفعل إما محاولة لتجسيد معيار (موضوع مسبق)، وإما للتمرد عليه. إن العقل العفوي، أو المجاني، ليس محايداً إلا في الظاهر. أبعاد عيبا أن ينطلق الفكر من معطيات أصالة متجذرة في طبيعته؟ كلنا نعلم أن الطبيعة تطلب التطيح...

يعتمد كيان الفكر العربي الإسلامي على نظم تربوية وقانونية وسياسية وأخلاقية، وعلى

(١٤) ص ٢٤.

(١٥) آفاق، عدد ٥، ١٩٨٠، الرباط.



تنظيمات الشغل والمبادلات، فإذا أردنا تحليل سيروراته، كان علينا أن نقوم بجري في المنطق الرياضي: أن نحلل العناصر (النظم والتنظيمات) في فرديتها، ثم في علاقتها. إذ ذاك نخرج الفكر العربي من التجريد لندخله عالم الواقع العيفى.

### ٣ - ما معنى «عربي»؟

يستعمل كثير من الباحثين «عربي» حيث يصح أن يقال، بأدق تعبير، «عربي إسلامي» تجنباً لكل ما يشتم منه رائحة العنصرية. هذا أولاً، وثانياً، إن ما يُعرف عن العرب نزر قليل لا يشفى من غليل الباحث. فالتراث «العربي» لم يصح يغي من جوع إلا عندما ألتحم بالكتسبات الثقافية الإسلامية. فمن اللامقول أن تتحد «الوقفة العربية» (زكى نجيب محمود)، أو «روح الحضارة العربية» (عبد الرحمن بدوي) أو جود وثبوت «الشعر العربي والذهن العربي» (أدونيس)<sup>(١٦)</sup> في عزلة. ويتجريد عن الإسلام (تاريخياً وعقائدياً وثقافياً). فلم يصل التراث الثقافي العربي إلى درجة الشمول، بأنفاس إنسانية إلا بعد أن حقق الإسلام تواجداً بين العرب وشعوب كثيرة مختلفة. فالعرب المسيحيون، ويهود البلاد العربية هم كذلك إسلاميون ثقافةً. فمثلاً (غابرييل مارسيل) و (هربرت ماركوز) وغيرهما يمثلون الثقافة الغربية الإغريقية اللاتينية المسيحية المعاصرة، وبالرغم عن أصلهم اليهودي. كذلك يمثل المفكر الوسيطى موسى بن ميمون الثقافة العربية الإسلامية. أما النمط العربي المحض فيمثل على ما وصلنا من آثار عربية، عنترة والخنساء وأمثالها.

هنا يوضع سؤال لا يحصى عنه:

هل مكونات «الوقفة العربية» تأخذ ملامحها المخصصة عن مخلفات العصر الجاهلى (خطب قس بن ساعدة والمعلقات)، أم أن التراث الذى يكون الأصالة العربية المعاصرة هو ذلك مضافاً إلى القرآن والسنة ومدارس الفقهاء والأصوليين والفلاسفة والمتكلمين، وإلى تأثير الكل في التوجيه لمام لتاريخ العرب الإسلامية والمسلمين العرب؟

أجيبوز ألا نعتمد التراث الإسلامى ونحن نتحدث من خاصيات «الفكر العربى»؟

إننا نرفض مع زكى نجيب محمود «الأصالة» إذا تحولت عائناً للتقدم والتكيف مع صيرورة التاريخ، حقاً، هناك «متأرجحون»<sup>(١٧)</sup> يميلون من الأصالة شعاراً لتمجيد الماضى القومى بنظريات مبالغ في إجلال الأجداد، قصد التباهى والكفاح ضد المعاصرة. لكن، ما لا يعتمد كله لا ينبذ جلّه<sup>(١٨)</sup>.



(١٦) انظر الفصل الرابع من هذا القسم «أدونيس والاعتباطية».

(١٧) نفتح هذا اللفظ المعين لوصف أقوام من المذاهب الماضى شعوب، بتزييف الواقع التاريخى، تعويضاً عن التحلف الذى يمانونه.

(١٨) في المناظرة حول التعليم بالمغرب (الغفران، ٢٦ - ١٩٨٠/٨/٢٨) نادى بعض المتناظرين بإيجاد الفلسفة عن الجامعات المغربية لأن «الفلسفة» «مذاهب مستوردة»، وتوحيثها بتدريس «الفكر الإسلامى» و«الحضارة الإسلاميه» -

سبق أن رأينا أن «عربي» غير دقيق، وأكدنا أن «عرب» اليوم ليسوا على ما كان عليه الأجداد الجاهليون.

ونضيف الآن أن إجلاء مفهوم «فكر» (في «الفكر العربي») هو كذلك في حاجة ماسة إلى فحص لخاصيته، في تطورها التاريخي، وطاقاتها على التكيف من العوائق المجتمعية والسياسية التي تقف حائلاً، دون الخروج من التخلف، فبدون ذلك التحليل، سنبقى العبارة «مفكر عربي» ضبابية، مثل «الفرس العربي» و«الموسيقى العربية» و«الزى العربي» و...

فما المقصود بـ «فرس» هنا؟ أهو ما يمتلكه عربي، أم المولود بمكان عربي، أو من جاء من سلالة عربية، ولو كان في ملك إنجليزي وولد بأستراليا؟

والموسيقى التي نغني، هل هي ما عرفه الجاهليون، أم الموشحات الأندلسية أم قطع سامي شواً على الكمان، أم تقسيمات على العود لمحمد عبد الوهاب؟

«الفكر العربي»...؟ في أي مكان، وفي أي زمان؟

هل خاصياته عامة أم ترتبط بالطبقة التي ينتمي إليها المفكر؟ (إن كانت عندنا طبقة خاصة ينتمي إليها المفكرون).

بعد الجواب عن السؤال الأخير، نستخير عن علاقات تلك الطبقة بالجامعات (بالداخل وبالخارج)، وعن مواقفها من الصحافة والإعلام، ومن الأنظمة السياسية والمجتمعية السائدة بالعالم العربي، وبالمهاجر، وبالعالم أجمع.

نجد محاولة للجواب على بعض الأسئلة السابقة عند زكي نجيب محمود، سنعمل على تلخيصها مع تعقيبات.



يدعو المؤلف إلى تراث يمتد فيه تواصل الإنسان العربي في وحدة تاريخية مع ماضيه. فيعطينا نظرة بيولوجية عن هذا التواصل، أخذاً في اعتباره بقانون الوراثة. إنها صفحات لامة ودعوة إصلاحية<sup>(١١)</sup>. بيد أنها جاءت على شكل رغبة يتعمق المؤلف أن تتحقق. فهي لذلك، لم تأت نتيجة لتصميم وتحليلات سياسية واقتصادية ومنهجية قتلها بحثاً ودرساً لتصبح الإطار الواقعي لتطور واقعي في الفكر العربي الإسلامي. فلا يكفى أن نفرق بين ما يتميز به هذا الفكر عن فكر مجموعات بشرية أخرى لنقهر ما تراكم لدينا من تخلف، عبر قرون.

- مسألاً أحدهم. «ماذا سيقى في الفكر الإسلامي» إذا أضحنا عنه الكندي والقارابي وابن باجة وعشرات الفلاسفة المسلمين من أمثالهم؟ وما معنى «حضارة إسلامية» على حدة و«الفكر الإسلامي» متميز عن تلك الحضارة؟ السؤالان بقيا مفتوحين.. ونضيف بأنهم، إذا كانت الفلسفة «مذاهب متنوعة»، فالذي استوردوها هم السلف، كما استوردوا الطب والرياضيات، والطبقيات و... و...

(١١) انظر الفصل «دماغ عربي مشترك» ص ١٢٧ - ١٣٩.

لا مندوحة من أن نتعت باعتباطية قوله زكى نجيب محمود: إن لكل مجموعة بشرية طابعاً أصيلاً، إذ لكل شعب متقدم فلسفة تميزه.

«انتشرت الفلسفة التحليلية في إنجلترا، والفلسفة الوجودية في فرنسا، والفلسفة البرجماتية في أمريكا، والفلسفة الجدلية في روسيا»<sup>(٢٠)</sup>.

انتشرت الفلسفة التحليلية في إنجلترا، ولكنها فلسفة تقود الفكر الغربى عامة. وأما الفلسفة الوجودية، فإن كان لابد من أن نوضحها، فإن ألمانيا أولى من يتبناها. فلا (جان بول سارتر) ولا (غابرييل مارسيل) ولا (يوفرى) ينكرون أن منابع وجوديتهم هى مؤلفات (كيبكفارد) و (ياسبرس) و (هايديجر). أما الفلسفة الجدلية فتطبق في الاتحاد السوفياتى. وإن كان أصلها غير روسى. إن الجدلية المعاصرة يرجع الفضل فيها إلى هيجل، وماركس، وأنجلس، وليس من بينهم روسى.

المهم هو أن تتساءل:

- لماذا متى سادت الفلسفة الجدلية في روسيا، على الخصوص؟
  - لماذا، متى، سادت الوجودية في فرنسا؟
  - ثم، أخيراً: ما هى الفلسفة (أو الفلسفات) التى يمكنها أن تحبل الفكر العربى الإسلامى قادراً على مصارعة التخلف؟
- بالإجابة عن الأسئلة الأخيرة، سيعضّ القارئ بكل فواه على الموضوع الأساسى حول (تجديد الفكر العربى)، ويختار بين «المعقول واللامعقول»، والثقافة العربية تغامر عن بيّنة وبجدية، فى «مواجهة العصر».



كانت المناقشات السابقة حواراً حول قضايا عربية ثقافية مصرية. وأنّ التنقيب عن أوضاع تلك الثقافة حالياً يرغب الباحث على أن يتساءل عما كانت عليه فى الماضى ومدى تأثير ما كان عليه ما يراد لها أن تكون. طبعاً، الغاية من ذلك هو تحديد مميزات الفكر العربى المعاصر وكيفيات تجديده وتحيين الثقافة التى نشأ فيها، ومعها يتكيف.

ذلك شرط ضرورى للصراع ضدّ التخلف، إلّا أنه غير كاف.

فنعندما يدرس الباحثون العرب الجديرون خصائص الفكر والثقافة العربيين، لا يعملون على عزها عن الفكر الإنسانى فى شموليته وعن الحضارة العالمية المشتركة، وإنما يدرسونها ليرسموا حدودها المميزة. فبلا تلك الدراسة التحليلية والمقارنة، لن نستطيع أن نتموضع فى المعاصرة وننتخذ مواقف منها ومن الأصالة، لأننا لن نتمكن من ضبط العوامل الدينامية والعوامل المؤكدة للحرك

لنتحكم فيها قصد تغييرها في اتجاه واقعي وإيجابي. فمثل أولئك الدارسين كممثل الفيزيائي الذي يحلل الظاهرة فيعزلها، ثم يوصي «معدوداتها» ليمالجها كمفترقات يتحكم فيها رياضياً وتجريبياً.

#### ٤ - الفكر نتيجة صراعات:

عندما يباشر باحث دراسة يضطر إلى اختيارات منهجية، وأحياناً معنوية أخلاقية، وكل اختيار يستلزم موقفاً / مواقف. لكن، عندما يكون الباحث ثالثياً والموضوع يتصل بماضي قومه، وبالأحرى ببنيات ذهنيته، طبعاً يكون الاختيار أكثر صعوبة، خصوصاً وأتناً مدعوون إلى اتخاذ مواقف لا موقف واحد:

- ما هي الفلسفة المفيدة لنا، حاضراً؟

- ما فلسفتنا غداً؟

- ما هو نظامنا الاقتصادي حاضراً؟

- ما نظام اقتصادنا مستقبلاً؟

إنها أسئلة مترابطة فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، كما هي مرتبطة بالأنظمة الإدارية والقانونية للمجتمع، وبالساسة التعليمية، وبالساسة الصحية. فبدون مراعاة كل ذلك، سيبقى الأحاديث عن «خصائص» الفكر العربي الإسلامي خصائص مجردة، دون اتصال بالمجتمع في صيرورته. إن «خصائص الفكر العربي» كما يقدمها الأستاذان بدوي وزكي نجيب محمود، قارة كأن العرب، أفراداً وشعوباً يعيشون خارج التاريخ، لا يخضعون لصراعات قبلية وطبقية وإقليمية ومجتمعية، ولا يعرفون عصبية معشوية<sup>(٢١)</sup>. و «الفكر العربي»، في رؤيتها أيضاً، لا يعاني الاستعمار الجديد ولم يعاني الاستعمار القديم، ولم تحتل بلاده.

بلاده...؟

إنه خارج الحدود الجغرافية، كما هو خارج التاريخ، لا يحيا الفاقة والبطالة، ولا آلام أعباء الشغل غير المنظم (عندما يجد أحدنا شغلاً...). يكتفي الإنسان العربي بابتلاع أكسجين الأرض في انتظار الآخرة والمخلود فيها (زكي نجيب محمود)، أو يعتكف على الروحانيات التي حباها القدر بها دون العالمين (عبد الرحمن بدوي).



الشعوب العربية متعبة مكثودة، ومع ذلك ليست سقط متاع غطاء غير، يكفي أن تمر عليه ممسحة ليعود إلى أصله. إنها في أشد الحاجة لفحص كامل لحاضرها، وإلى تفكير قويم وصريح في مستقبلها. فأكرية القضايا الفكرية التي تشغل جلّ المثقفين العرب قضايا هامشية لا تبتعث من صميم الحياة اليومية. إن تحقيق الكتب القديمة، مثلاً، يبتلع جلّ الجهود والرجال على حساب

(٢١) يحيل ابن خلدون، في «المقدمة»، من الصبغة النضر الديناني للفتيات المرآة والساسة. إنها المحور المحرك للتاريخ.

قطاعات أخرى مصرية. فإن «التحقيق» ضروري لتقويم النصوص قصد إحياء التراث، لكن يجب ألا يكون هو كل شيء... كذلك الخصومات الأدبية، بمنهجها وفراغها، لتفضيل شاعر أو قصصى على آخر... فإحياء التراث ضرورى، شريطة ألا يأخذ منا أكثر مما يجب. إن التراث وحده لا يكون الثقافة الكاملة، فهو مجرد سميد يقذى الأرض التى تغذينا بهبط وافر بما تتوقف عليه الحياة الفكرية. المؤتمرات مواسم عكاظية، ولا معايير لتقييم الإنتاج الفكرى والأدبى: إما انتقادات للتناقض، وإما تمجيد مبالغ فيه بدافع المجاملة أو الزلفى، أو «التأخية»<sup>(٢٢)</sup>.

هكذا على كل نظرية تريد أن تكون إجرائية ضد التخلف أن ترسى على غير أسس الخاصيات البيولوجية، فقد قامت النازية على المفاضلة بين الشعوب، انطلاقاً من معطيات بيولوجية مزعومة، وخصوصاً من قانون الوراثة الذى لم يعد العلماء يعدونه إلا اهتماماً ثانوياً. فالتمصريون وحدهم يطبلون لهذا الاتجاه ويزغردون، وعليه يركزون الامتيازات واحتقار الطبقات الضعيفة وشعوب العالم الثالث وتبرير استغلالها اقتصادياً وسياسياً. لذا يجب أن نختار كيف ننموثق من التيارات المتصارعة فى العالم، وألا نحارب الأساطير التى اختلطت بترائنا بخرافات «عصرية» تعادى الأخلاق، كما تعادى العلم، قلن يبيدنا ذلك نفعا.

قد يعترض زكى نجيب محمود بأنه يقدم الفكر العربى كما يتصوره، فى حين تناقشه هنا بنظرة ومبادئ تتصل بالأصالة. يقينا أنه، إذا التحت مبادئ مضبوطة تاريخياً ونظرة شمولية عن الواقع، يسهل الإصلاح. ويكفى لذلك أن تعاد المبادئ على سطح الوعى لتدخل عالم التطبيق. تلك هى العملية التى حاولها بعض المصلحين. فالتنمرّد ضدّ أوضاع لا يغيرها. بيد أن التمرد مع العمل لتحقيق مشروع يقوم على مبادئ لها مبررات عقائدية وجذور فى أعماق الذاكرة المشتركة، يكون ثورة تظهير وبناء. والأمثلة كثيرة.

انطلق لينين من مبادئ ماركسية أفتح بها البولشفيك فتم له تحقيق ثورة السوفييت، كما أن محمد بن عبد الكريم الخطاطى (المعروف بعبد الكريم) قائد ثورة الريف، أعاد الثقة بالنفس لدى شعوب العالم الإسلامى وشحن التمردّ بمحتوى جديد مستقى من الإسلام، فنجحت حركته فى سحق أسبانيا، وكاد يقضى أيضاً على جيوش فرنسا، لولا تحالف كل الدول المستعمرة (بكر الميم) عتادا وعدة. فلما اضطر محمد بن عبد الكريم الخطاطى لإيقاف الحرب كان قد زرع فى المستعمرات روح المقاومة وأعاد الحماسة. وعن تأثير المعتقدات فى خوض الماركس التحريرية. يمكن أن نشير إلى تجارب أخرى، مثل ما حاوله «غى فارا» فزعزع أنظمة بأمريكا اللاتينية، بعد أن هزّ شعربها بمبادئ من وجدانها فكيفها مع أوضاعها وحاجياتها، وعندما ألب الخمينى العاطفة الدينية بين مواطنيه صار الشعب الإيرانى يتعرض بصدر عار إلى المدافع الثقيلة والرشاشات، باسم. عبارة - رمز: «أه أكبر». والمهاجما غاندى، ألم ينطلق، هو كذلك، من تصور أخلاقى، من مبادئ؟ أما «ثورات» الشعارات التى تماقت فى أطراف العالم الثالث فقد آلت جميعها إلى الإخفاق النريع ولم تستفد منها

(٢٢) انظر هنا التعليق (١٧) بالفصل الثانى من القسم الخامس الفقرة (٢).

الشعوب إلا التفرقة وأزمات اقتصادية لصالح أقلية من الحكام وأسرهـمـ.  
السبب؟ إنها «ثورات» اعتمدت، وتعتمد على السلاح والقمع، لا تتبع من أعماق «التوّار».



هل في تراثنا مبادئ قابلة لتنظير تقدمي قمين بأن يقفز بنا إلى المعاصرة ويخرجنا من الشعور بالإهمال الذاتي والبيكاه على أحوالنا الحالية؟

يقدم الإسلام أصالة عنيه، هي ملك لكل العرب (بما فيهم المسيحيون والملحدون). فلماذا يعمل البعض على تصفية الحساب معها، بناءً على أفكار مسبقة؟  
وأغرب ما في الأمر، أننا اليوم دون مستوى ماضيـنا (مع مراعاة النسبية الزمنية بين الأجداد ونحن). فهل بين معاصرينا العرب من يمكن مقارنتهم بالخوارزمي وابن رشد وابن النسيم...؟ إن التخلف ليس على مستوى السلف، بل إنه نتيجة تقاعس الخلف.



امتدّت رحلتنا مع زكي نجيب محمود، فأبرز الحوار أن عمق تفكيره أعطى لكتبه وزناً وكثافة، ومنح القارئ فرصة للتأمل.

لقد اتخذ العرض مواقف من القضايا. لكن بالرغم عن ذلك لم يرد تجديد أصالة أو معاصرة، ولم يرد الدعوة إلى مذهب أو عقيدة، بل رعى العرض إلى بلورة مباحث في حاجة إلى إزاحة ما يحوم حولها من التباس، فكان لا يهّدّ مما لا يهّدّ منه.



واجهتنا أطروحات عند الأستاذ زكي نجيب محمود فيها جرأة، إلا أن مفاصلها تتوقف في بعض الأحيان، على سند. فـ «الفكر العربي» عند مفكرنا الكبير غير مرتبط بالأوضاع الاقتصادية والمجتمعية، ولا بالبنيت التي تشترطه ويشترطها. كما أن تحليلات «الفكر العربي» تتغافل جهود التحليل النفسي، والأثر بولوجيا الحديثة.

كان همّ زكي نجيب محمود الدعوة إلى العقلانية، وهو هدف نبيل، إلا أنها عقلانية تبرز كفاية، وكوسيلة، وك نقطة بداية، في نفس الآن. سلطتها بلا حدود (وهذا لا يجوز، لا عقلاً ولا نقلاً)، وبلا تحديد (وهذا غريب من لدن أستاذ عقلاني).

فمن أين استمدّت العقلانية تلك السلطة المطلقة؟

وعلى أي مقياس اختيرت بانفراد ويتطرف وثوقي حتى تحلت أقرب ما تكون عقلانية آلية؟  
لقد تناست الوجدانيات، وابتعدت عن الهندسيات، وأهملت روح اللطف<sup>(٢٢)</sup>، وتجاهلت التفكير

الجدل، كأنها غير معاصرة للانجهاات الفلسفية والاقتصادية والسياسية التي تزخر بها، حاليا، الأوساط الثقافية العالمية.

يعد إغفال قيمة التفكير بالتناقضات تناقضاً غريباً في اتجاه يدعو إلى المعاصرة والعقلنة<sup>(٢٤)</sup>. إننا أمام منظومة لم تتحرر من تأثير التفكير الليبرالي (ليبرالية، القرن الماضي، وأوائل القرن العشرين) التي تخلى عن جلّها جلّ الغربيين أنفسهم، وهم أصحابها الأولون. فعل ما يظهر، سواء نظرنا إلى القضايا من وجهة نظر ليبرالي أو غير ليبرالي، إن طرح مشكل يعارض أصالة معاصرة مشكل غير وارد، كما أن زكي نجيب محمود يتأرجح بين أن يكون مع أو ضد الأصالة، مع أو ضد المعاصرة غير قائم. تراث الشعوب الجغرافيا والتاريخ، بحاستها ومساوئها، ولا تستطيع أن ترفض الإرث الثقافي بما فيه يرضى وربما لا يرضى، إن التحصير يستوجب التأصيل، كما أن الأصالة الحق ترمي إلى توظيف معطيات ماضية لبناء المستقبل.

إن التزام مصلحين عرب ببناء مجتمع جديد، رغم الإرادة وحسن النية، لن يفهم من الخضوع للمعطيات المؤصلة للذهن العربي، تاريخيا وجغرافيا وسيكولوجيا. فالاختيار لا يكون اعتباطيا، بل طبقا لما تفرضه الجغرافيا والتاريخ والأصالة زائد المشاريع التي تستلزمها المعاصرة. إن الحرية اختيار مقيد، مشروط دائما.

## وأخيرا

رغبنا عن كل ما نفتقده عند زكي نجيب محمود وما نخالف فيه، فإن أعماله ترغمننا على التأمل، وتعلمنا طرقا للتفكير، فاتحة فسيحة لنقلات فكرية ستجني منها الثقافة العربية الإسلامية ثمارا غضة. فمعها تفرقت زوايا النظر عند المؤلف، ومعها كانت اختلافات القراء معه رئيسية هنا وثانوية هناك، فإن المؤيد كالمخالف يجدان أمامها مواضع تتحدى وتدفع إلى تأمل عميق ومركز. وما نظن أن مفكرنا الكبير زكي نجيب محمود يود أكثر من ذلك التحدى وذاك التحريض على التأمل.

(٢٤) الملاحظات السابقة توجه كذلك برمتها إلى عقلانية عبد الرحمن بدوي.

## الفصل الثاني

### أحكام اعتباطية

اقتنع أدونيس، ويحاول أن يقنع قراءه، بأن الشعر العربي و«الذهن العربي» مفطوران على الجمود. وعلى من يشك في صحة هذه القول أن يرجع لكتابه «الثابت والمتحول»<sup>(١)</sup>.

في هذا المؤلف، يعطى أدونيس دراسة مستفيضة عن الشعر العربي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، بكثير من الاطلاع وبأناقة في التعبير، مما يجعل القراءة مستساغة وممتعة، ومثيرة لمناقشة مشكل الأصالة والمعاصرة. إلا أن المؤلف يقدم أطروحات تقوم على تفریط وإفراط معا، كما ستشير إليه الصفحات التالية<sup>(٢)</sup>.

#### ١ - خاصيات الذهن العربي :

خرج أدونيس مع دراسته بنتيجة مفاجئة: إن الثقافة العربية الإسلامية متخلقة، منذ البدء، وينجلي ذلك، على الأخص، في جود الذهن العربي وتفاهة الشعر عند العرب. فإذا استحق الشعراء الجاهليون تعاطفا وتقديرا، فإن من جاء بعدهم غير مستحقين لأنهم لا يبدعون في محتويات القصيدة ولا في أشكائها. إنه تخلف شامل للشعر وللذهن العربيين، حتى عن الجاهلية. ويخصى أدونيس لذلك التخلف أربع خصائص، أولاها:

هيمنة « الرؤيا الدينية » أو « اللاهوتانية » على الفكر العربي الإسلامي. ولتلك الخاصية لازمت منها: « الفردنة » و « التجريد » و « الغيبية المطلقة » التي شابت كل الأنشطة وجعلت من الأمة « إسقاطا لاهوتانيا ». فلا غرابة أن يكون الفرد العربي قد أصبح:

« يعيش غريبا عن ذاته، بدنيا، لأنه موجود، من البدء - دينيا في الله، ودنيويا في الدين والأمة والدولة والأُسرة. فكأنه لا ينتمى إلى الإنسان، بما هو إنسان بقدر ما ينتمى إلى الدين والأمة أو الدولة... »<sup>(٣)</sup>.

بعد هذه المقدمات - المسلمات - القليات، يصل أدونيس إلى تأسيس قاعدة لهيكل نسقه:

« في هذا ما يقدم عنصرا أساسيا لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي: من جهة، بنية قمعية يسوغها النظام القائم باللاهوتانية وإسقاطها الاجتماعي ومن جهة ثانية رفضية ترمز إلى

(١) دار العودة، بيروت، ١٩٧٤.

(٢) سعود في جزء لاحق من هذا الكتاب إلى تطورات أدونيس يحض التفضيل.

(٣) ج ١، ص ٢٧.



أن العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته، إلّا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشبيها الاجتماعى السياسى.

يستخلص أن الاتباء المقام الإبداع والتفتح هو الذى ساد وطبع الذهن العربى بـ «التبعية» إلى الأبد، وسبقى الحال كذلك إلا إذا اتسلخ العرب عن الدين ولم يتركوا للاهوتانية أى أثر على فكرهم وأعرافهم.

تلك هى الخاصية الأولى للذهن العربى الإسلامى.

أما الخاصية الثانية، حسب أدونيس فهى «الماضوية»، يعنى التعلق بالمعلوم (ما يعرف منذ الماضى) ورفض المجهول بل الخوف من المجهول.

يستنتج من ذلك عجز العربى عن التكيف مع أى شىء خارج عن المألوف. يحاول أولاً أن يفهم الجديد بالمقارنة مع تراثه هو أى مع ما نشأ عليه، لأنه سجين أناته، ويخاف من الجديد، وبالتالي يهادى التجديد، وبعبارة أدق، إن العربى:

«يشعر أن المجهول يهدد طاقته على الفهم» لأنه يرى، فى موروثه: «الكمال والعصمة». فها يتجاوز حدود معرفته المكتسبة، وبخاصة الدينية، يحصل فى قلق وحيرة، ويؤدى به كما يعتقد إلى الضلال.

الملاحظات على «الخاصيتين» السابقتين كثيرة سنوجز بعضها:

## ملاحظة أولى

إن الأحكام العامة التى تنطلق من «حبة فتىق منها قية». كما يقول المثل المغربى، أحكام اعتباطية، إذ كيف يجوز لأدونيس أن يدعى أن المنفى الجامد طغى، دائماً وأبداً، على الجانب المتحرك فى الشعر العربى طوال ثلاثة قرون<sup>(٤)</sup>. وما يزيد غرابة فى أطروحة أدونيس، أن القرون الثلاثة الإسلامية الأولى تمتد، بحق «العصر الذهبى» فى تاريخ الآداب العربية، بل بالنسبة لكل الميادين الفكرية والعلمية والفنية.

وليس معنى هذا أننا نكرر وجود ثبوت فى الشعر وفى الفكر العربيين. إنه ثبوت ثابت، لا مرأ فيه، وبالمخصوص فى عصور الانحطاط. فمن البديهي أن تتواجد فى المجتمعات نزوعات نحو التجديد مع أخرى همها إبقاء البنيات على حالها. فمن تصارع مجموع تلك النزوعات تتولد جدلية التطور التى هى بدورها، تنمى الصراعات وتمققها. على عكس ذلك، يؤكد أدونيس أن الشعر العربى الإسلامى لم يتجاوز نموذجية الشعر الجاهل، فلم يحصل أى «إبداع»، لا فى المباحث والأغراض، ولا فى المناهج والأشكال. وهذا الجمود وتلك الكيشية (أو الاتباعية، كما يسميها

(٤) اختار أدونيس القرون الثلاثة الأولى للهجرة ميداناً لنظرياته.

أدونيس)، لا يعتريان الشعر العربي وحسب، بل يشملان الفكر العربي الإسلامي عامة. إننا نحار أمام تلك الأطروحة، والتاريخ يسجل أن الفكر العربي الإسلامي، عندما يذكر يخلق حوله هالة من التقدير، وتُستحضر أسماء مثل «كيميا» و «فلك» و «جير» و «علم المثلثات» و «بصريات».... كما تستحضر أسماء أعلام، مثل الرازي والخوارزمي وابن رشد، والإدريسي.... لا محالة أن لوائح الأسماء اللامعة في تاريخ الفكر، والعالم لا تحصى، وهي شهادة حية على حيوية الفكر العربي الإسلامي خصوصا في تلك القرون التي ينسب إليها أدونيس الجمود. وفي غيرها من العصور إلى أن نزلت على الروبة ضربات قاسية ومقصية.

قد يعارض أدونيس. بأن الأسماء والأعلام شواهد، ولكن العبقريّة لا تنبع من فراغ مجتمعي، إذ لا وجود للخلق العفوي. كل عبقري إنما هو نتاج وسط وأعراف وثقافة ومناخ متميز.

### ملاحظة ثانية

إن الشعر الجاهلي كان محطّ عناية من المسلمين، لا لذاته، بل لأنه مثل بالنسبة إليهم مرجعا لقويًا. فالثقافة الجديدة التي تخفض ما أحدثه مجيء الإسلام من ثورة شاملة، في ثقافة اقتضت حصر ضوابط اللسان العربي، بوضع قواميس للفظ الفصح والتركيب السليم قصد تمكين المستمعين على اختلاف ميادينهم وتعاملاتهم، من أداة سليمة. إنه إلحاح حضاري أن تلتفت أنفاس ندية في اللغات وتحصى ضوابطها لتعبر بدقة ووضوح، عن صخب الأحداث والانقلابات الجذرية التي رافقت البعث الإسلامي. وبالتوازي مع ذلك الإلحاح الحضاري، فرضت الظروف إلحاحا آخر أقوى وأكثر استعجالا هو صيانة لغة القرآن.

لقد دخل العرب فجأة عصرًا لا عهد لهم به، وحملوا رسالة باهرة.

طفرات تتابع بلا انقطاع في فترات تأسيسية لحضارة أضحت فيها اللسان العربي، ينثره وشعره الجاهليين، مجبرا على تكيف سريع، مع الحفاظ على كنهه وضوابطه ليعبر بعمق وعلى أوسع نطاق ودون أن تفشاه عجمة (أو أقل ما يمكن). في نفس الآن، ساد إحساس بأن اللسان العربي مطالب بالصمود والتجاوز الذاتي. إنها مغامرة بلا حدود، مدهشة ومنعشة، ووثبة تاريخية لم يعرف العرب لها مثيلا. التنازل عارم يزحزح الحيرة والسكون، والمعاصرة تغزو الأصالة.



من هذا المنظار، يتقدّر دور الشعر الجاهلي ونموذجيته التقدير الحقيقي في تكوين الشعر والذهن بعد مجيء الإسلام.

إن قصائد شعراء القرون الثلاثة الأولى الهجرية لا تتسم كلها بالشعوب، والتكرار والتقليد. ففي كثير منها حرارة وعمق وحساسية<sup>(٥)</sup>، كما ستشير إليه الفقرات القادمة.



(٥) انظر الأظفة عند: أدونيس في «ديوان الشعر العربي»، صيدا - بيروت، للكتبة المصرية ١٩٦٤.

من الطبيعي أن المجاهلين أثروا في شعر من جاء بعدهم. لكن يصعب التسليم بأنهم كانوا نموذجاً. النموذج، وبأن النموذجية استقرت باستمرار لم تدع للإبداع سبيلاً. فبالإضافة إلى أن المجتمع الإسلامي يقضي مجتمع المجاهلية، إن طبيعة الشعر (مواهب الشعر) لا تسمح بالإبقاء على نموذجية واحدة طوال ثلاثة عشر قرناً.

إن الشيء/الكلام/الظاهرة التعبيرية المسماة «شعراً» يتفجر في وجدان ما. وعندما يتفجر وجدان، إنما يعكس انفعالات، ردود فعل بالنسبة لمحيط مجتمعي موقوت، ولحاساسية مكيفة بمناخ معاصر. إن تغيرات الحياة المادية والأجواء الثقافية تؤثر في الذوق والحساسيات، وبالتالي في التعبير عن المشاعر. فمثلاً، في المصور الإسلامية، ظهر من بين الاتجاهات التي ظهرت، الشعر «الديني»، والشعر «السياسي» ومن ميزاتها تجاوز الروح القبلية، فكانت بداية الالتزام. فالكهنت بن زيد الأسدي شاعر ملتزم بالدعوة لقيم جهلها المجاهليون. لم يدافع عن عزة عشيرته بل عن مبادئ تخدم مصلحة المجتمع كله. إنه تحول إلى «ثوري»، بدعة الودع بالنسبة للشعر المجاهلي.

هل سبق الكهنت آخرون جندوا قصائدهم لحزمة سياسة إصلاحية ثائرة ترفض الوصولية وتندد بالماغوجيين، نصرة للصدق والعدل؟

في تلك الفترة كان مفهوم «عدل» مبحثاً أساسياً في الأخلاق والسيادة، وعند المتكلمين يعتبره المعتزلة مبدأً أساسياً من مبادئهم الخمسة، كما كان مبحث «مساواة» مطلباً يني عليه الخوارج دعوتهم وهم يتوجهون إلى الفقراء والمحرومين ليجعلوهم وأعين لحقوقهم ضدّ محتكرى الثروات والسلطة (صدي صيحات أبي ذر الغفاري...).



ينكر أدونيس وجود تجديد في شعر ما بعد المجاهلية لكن هو نفسه يحصى، بشيء من الإعجاب، خمسة اتجاهات شعرية في فترة ما بين العصر المجاهلي وأواسط القرن الثامن الميلادي<sup>(٦)</sup>.

أمام عمالقة من الشعراء يقضي وجودهم على أطروحة استمرار نموذجية الشعر المجاهلي وعقم الشعر العربي الإسلامي، اضطر أدونيس إلى تحكيم مقاييس اعتباطية خولته أن يدخل أصالتهم في.. منطقة الظل. من ذلك، مثلاً، أنه يقلص مدى إبداع أبي العلاء المبري، فيرد اتجاهه التأمل في الحياة والماورائيات إلى عمرو بن قميئة وأمية بن أبي الصلت.

إن قراءة متعمقة مقارنة (ليس هنا مكانها) لا تقبل أن تكون للمعري مصادر جاهلية، لأن أغراضه لم ترجع في المجتمع المجاهلي، ولم يعرفها العرب إلا بعد أن دخلوا في سلسلة المناقشات، أيام بني أمية وعندما تكاثرت وتعمقت مع العباسيين.

ظن أمية بن أبي الصلت التقفي أنه نبي، وظل ينتظر بشوق ساعة الدعوة، كما تراءى للمعري أنه يحمل رسالة وأنه قادر على أن يأتي بقرآن جديد، «الفصول والغايات». هنا تنتهي المقارنة.<sup>١</sup>

(٦) ديوان الشعر العربي ص ٣٠.

أما علاقة المعري بمعرو بن قميئة فمجرد تشابه في الألف. نشأ عمرو بن قميئة ينشأ مقهوراً، كما قهر المعنى أبا العلاء: شعور حاد بالضيق. وقد صدق من لقب عمرو بـ «الضائع»، كما سُمي المعري بـ «مهرين الحبسين». وتقرّد الرجلان، وإن كان تلمذ المعري أعمق وأشمل، إذ حمل على وضعه وعلى الأوضاع العامة. وآخر تقارب بين الشاعرين هو أن يشعرهما تشاؤماً.

فظاهر أن نقط الالتقاء تلك كلها عادية لا يختص بها المعري والشاعران الآخران، ولا تؤكد تلمذة أبي العلاء لها.



تفجير المشاعر، في وجدان، بفوضى عارمة. أما «القصيد»، فتبدأ عند بداية تنظيم ونظم ما تفجر. إنها عملية مضاعفة: يفامر الشاعر بتفجير آخر لما تفجر «توليد ما ولد». فالشاعر قد صار، في هذه المرحلة، واعياً لهوية ما أبدع، أي يشعر بما تحقق فيه وما حقق هو منه، فيود أن يوصلها للآخرين. فتبدأ عملية التركيب، بناء القصيدة، لأن التواصل انتقل من... إلى...

البناء صناعة في حاجة إلى وسائل لقطع المسافة كي يتم وصول الرسالة. يبني الشاعر من شعره قصيدة، حسب قواعد وقواعد لغوية، ومفردات قاموسية وتنظيمات وشفرة. فهو يتهرب في وثبات عواطف متماوجة وفي انطباعات بلا استقرار. إنها من معطيات ذاتية انفعالية، حظ الغفوية فيها لا يخضع لوزن أو تقدير. وتبقى تلك الموهبة في سديم إلى أن تتجسد في «القصيد». وصناعة القصيدة تتطلب مهارة، لأن الصانع لا يوفقون جميعاً في إتقان العمل، درجات براعتهم متفاوت لذلك، لا ينجح في بناء القصيدة إلا من كانت له «موهبة» البناء.

فالشاعر موهبتان، الأولى تتجلى إثر هيجان التفجر، وتتجلى في ومن الوجدان، جرحاً ومرارة ووجداناً، ونشوة. فلنشأ في رفقة أبي العلاء:

«غيرُ مُجِدِّ في ملئِ واعتقادي	نوحُ بكٍ ولا ترنُّمُ شادٍ
وشبيه صوت النملِ إذا قيس	بصوت البشير في كل نادٍ
أبكتُ تلكمُ الحماسةَ أم غنتُ	على فرع غصنِا الميادِ
خففتُ السوطَ ما أظن أديم	الأرضِ إلا من هذه الأجسادِ
وقبحُ بنا، وإن قَدِمَ العهد	هوانُ الآباءِ والأجدادِ
بسرٍّ إن اسطعت، في الهواءِ رويداً،	لا اختيالاً على رُفَاتِ العبادِ
ربُّ لحدٍ قد صار لحدًا مراراً،	ضاحكٌ من نزاحم الأضدادِ
تعبٌ كلها الحياة، فما أعجب	إلا من راغب في ازديادِ
إن حزنًا في ساعة الموت أضاف	سرورٍ في ساعة الميلادِ
والذي حاربَ البريةَ فيه	حيوانٌ مستحدثٌ من جادِ.

هذا هو المعري، يمرارته وشفافيته، وأسلوبه البهي. بمن يُقَارَن من بين الجاهليين؟ المصير بلا حجاب، ولا يبالي ببناء الحماسة ولا ببيكانها. فليكن القارئ عريباً أو لا يكون، من معاصري

المعري أو من عصور سبقت، أو من متقني القرن العشرين، ألا يحركه ما في تلك القصيدة من رنة الفاجعة؟ إنها فاجعة العبث حيث تختلط أصوات الناعين بأصوات المبشرين، وعتزج الاختيال والغفلة في الحياة بنسيان أجداد صاروا، ولا يدري أحد ما صاروا وإلى أين ساروا. من يستطيع مقاومة ما تصيب الفكر والمشارع والجسد من قشعريرة أمام رفات أقوام تحولوا، وما فتئوا، لهذا بعد لحده لحداً من لحده؟

ولتقف أمام قصيدة لعمر بن قتيبة، يروىها أدونيس<sup>(٧)</sup> مطلعها:

«يا لَهْفَ نفسى على الشباب ولم أفقد به، إذ فقدته، أهما»

هذا هو نفس «أستاذ» المعري في قصيدته عن الشباب، لقد أبدع فيها عمرو بن قتيبة حاكياً ومتأملاً، ولكن أين تأمله من تأمل «تلميذه» المعري؟..



أما أمية بن أبي الصلت التقفي، «الأستاذ الثاني» للمعري، حسب الأطروحة الأدونيسية، فشره لا يخلو من أصالة، وأفقه من ميل إلى الشمولية والرمزية. يقول عن سفينة نوح:

بما حَمَلَتْ سفينته وأتجت      غداة أناهم الموت القلاب  
عشيّة أرسل الطوفان، تجرى      وفاض الماء ليس له جراب  
على أمواج أخضر ذى حبيبك      كأن سعار زاخره المضاب  
وأرسلت الحماسة بعد سبع      تدلّ على المهالك لاتباب  
وأعلاق الكواكب مرسلات      تردد، والرياح لها ركب<sup>(٨)</sup>.

هذه قصيدة ترتقي، وهي نصف الطوفان وصفاً حياً، إلى مستوى إنساني، كلى. بيد أنها، رغم مميزاتها، لا تصل إلى درجة قصيدة المعري، من حيث الحرارة وإيصال الحساسية وإشراك الوجدان/القلب في التأمل العميق.



نعود الآن إلى الموهبة الثانية (إذ لكل شاعر موهبتان، كما قدمنا). تظهر تلك الموهبة عند بداية «ترتيب» العواطف السانحة والانطباعات والانفعالات الشاردة، واقتناصها في صور يصنعها الشاعر داخل القوالب الكيانية للغة التي اختارها.

«صناعة» القصيدة مهتدة بخطر الانزلاق إلى التصنع. والتصنع مهتة لا موهبة، وإنه خطر يتعقب كل القاصد حتى قاصد شعراء غربيين، ومن «الربع الثاني من القرن العشرين»<sup>(٩)</sup>. يعوق التصنع التواصل، ولا يحرك الإحساسات، بل يقطع الطريق على الحوار بين النوات.

(٧) ديوان... ج ١، ص ٤٥.

(٨) أدونيس، نفس المصدر ج ٢، ص ١٥٠.

(٩) يميل أدونيس بحارة الأساسى عن تقييم الشعر المعري أن «يتجاوب مع الحساسية الشعرية للربع الثاني من القرن العشرين»، وغالباً أنه اختار تلك الفترة لأنها فترة ما بعد النادي وبداية انتشار السورالية.

### ملاحظة ثالثة

إن ما يدعيه أدونيس من غلبة الثبوت على التحول، في الشعر العربي الإسلامي، بالاستناد على نموذجية الشعر الجاهلي، هو أيضًا لا يظهر صحيحًا، حيث حصل، فعلًا، تجديد في المحتويات وفي الأشكال. لقد أكسب القرآن الأساليب ليونة، ولطَفَ العواطف، وأدخل في العوائد والأعراف مبادئ أخلاقية جديدة ومعايير للسلوك كانت لها ردود فعل على الرؤى والمعاملات والمشاعر، وبالطبع، على التعبير. إذ ذاك أصبحت للشعر صيغة دينية، في المعاني والعواطف، واستقلت بعض الأغراض: غدا الغزل يكون وحدة القصيدة، كما ستستقل المحرمات مع أبي نواس، والزهديات مع أبي العتاهية، والرمزية مع بعض المتصوفة أمثال ابن الفارض والحلاج وابن عربي... وطبعي أن الأغراض الجديدة استلزمت صياغات جديدة، وقد حصل هذا بالفعل (كما عند مسلم بن الوليد وأبي تمام...).

ومما ظهر، بعد الجاهلية، ظهورًا بارزًا، المجون والحوار (عمر بن أبي ربيعة)، وسيكون لهذا المجون صدَى رنان أيام بني العباس، لدى اتجاه يميز نضته بـ«أبيقوري» (من مملثيه أبو نواس وابن الرومي). وفي عهد بني أمية، انتعشت الأراجيز والرعويات (مع ذى الرمة). وبرز الشعر السياسي (ابن قيس الرقيات، والطرماع، والكميت، مثلًا)، وشعر الترف والبهج، أو كما يمكن تسميته، «الشعر البلاطي» (الأخطل والفرزدق...). كما ظهر ولوع خاص بموسيقى الألفاظ وتناغم التراكيب. ومن الممكن أن نضيف ظهور شعر «الحكمة» مع المتنبي والمري.

تلك أصناف من الأغراض الجديدة التي جددت طرق المعالجة. إن وجودها يظهر أن الشعر العربي الإسلامي ليس نسخة خافتة عن النموذج الأعلى، عن الشعر الجاهلي. طبعًا، هناك تقليد، ولكنه في أكثر الأحوال، تقليد للسليبات، كالمبالغات وتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة، واقتداد القصيدة إلى تسلسل منطقي، وكلها سمات مورثة عن الشعر الجاهلي نفسه، إلا أن هذه السمات لم تورث مكتملة، بل هي أيضًا تعرضت لإصلاحات، بعضها طفيف وبعضها عميق.

### ملاحظة رابعة

يبحث القارئ أن أدونيس شاعر ومحِب الشعر العربي كثيرًا، إلا أنه ينطلق من خيبة عميقة عندما يتعامل مع ذلك الشعر: ودَّ لو أن الشعراء العرب كانوا أكثر تنوعًا، وشاعريتهم أكثر شمولية وتمعمًا في الوجدان. وما أنه لم يجد ضالته، اندفع، وهو مصدوم، إلى نقد مفرط لذلك الشعر، لكن قد يكون السبب الأول في ذلك هو أن أدونيس ينطلق في أحكامه من زوايته الخاصة، كما يظهر من تصريحاته:

«يجيب ديوان الشعر العربي على أسئلة شخصية، طرحها وأطرحها حول وضع الشعر العربي»، ثم يضيف تأكيداً، أن عمله هذا «عمل شاعر، لا مؤرخ أو عالم»<sup>(١٠)</sup>.

إذا جاز ما نفترضه هنا، أمكن الاستنتاج الآتي: لم يصل أدونيس إلى المحاصيات السلبية التي أحصاها على الشعر وعلى الذهن العربيين الإسلاميين نتيجة درس وتحليل موضوعي، بل اتخذ موقفه ذلك بدافع ذاتي وكره فعل للصمة. فعندما ألف كتاب «الثابت والمتحول» كانت له رؤيا مسبقة عن الشعر عامة، وعن الشعر العربي الجاهلي، والعربي الإسلامي خاصة<sup>(١١)</sup>. لقد أظهر إعجابه ببعض القصائد وتوقّ طعمها، وأشار في كثير من الصفحات إلى ما جدّ لدى شعراء عرب إسلاميين. إذن منحي الثبوت لم يكن دائماً هو الغالب<sup>(١٢)</sup>. فها أغرب زئبقية أدونيس من الشعر العربي الإسلامي، ومن الذهن العربي!

وما لا ريب فيه، أن أحكام صاحبنا تخضع، في أغلب الأحوال، لعملية إسقاطية، إذ لم تتحرر رؤياه الشعرية من «نموزجية» مطلقة مستقاة من الغرب: بودلير، رامبو، إيليو، سان جون بيرس... وأسئال هؤلاء من أقطاب الشعر الغربي الحديث. لم تتم له المعادلة بين هؤلاء والشعراء العرب، فغاب أمله.



هنا لابد من سؤال: لماذا يؤخذ على الشعر العربي الإسلامي للقرن الثالثة الأولى الهجرية اختلافاته مع شعر فيرلين وباوند وكيتس، في حين أن الاختلاف، كالحلاف، طبيعي وضروري؟ فلا الشعر الغربي كله على طراز هؤلاء الشعراء، ولا من نفس المستوى. فماذا يخولهم أحقية احتكار المعيارية الوحيدة، دون كل شعراء العالم حتى الغربيين منهم؟

كثيراً ما لوحظ على الشعر العربي أنه لم يعط عباقرة عالميين. فكيف هم عباقرة الغرب في الشعر؟ إنهم قلة القلة. فالشعر فوق العادي نادر، لذلك، عندما يريد المختصون ضرب الأمثلة، يعطون نفس الأسماء. وهي بما يمد على ربوس الأصابع، رغم قرون من التجارب والمحاولات. ذلك هو حال الشعر العربي أيضاً. فرغم وفرة الدواوين، إن الأسماء اللامعة ذات القابلية على الشمول ضئيلة العدد.

## ٢ - عين الرضا، وعين السخط:

يعرف المتبحرون للشعر العربي قصائد كثيرة تستحق أن تعدّ من بين عيون الشعر الإنساني العالمي. فمثلاً الروميات التي نظمها أبو فراس الحمداني وهو أسير عند الروم. إنها تتأجج لوعةً وحنيئاً؛ فيضاً إحساس مع صدق اللم، ولونيات في وصف النفوس المضطّدة.

(١٠) الديوان... ص ٩.

(١١) انظر: أدونيس: ديوان الشعر العربي.

(١٢) انظر: مقدمة الكتاب الثاني.

أدونيس يعرف هذا أحسن بكثير من غيره. إلا أن أدونيس الذي يحب الشعر العربي الإسلامي حُبَّ ولِهٍ وهيام، هو نفسه الذي لا يخفى سخطه على ذلك الشعر. إنه تناقض يقرّه منطق الشعراء وأهل الهوى. عين الرضا عن كل عيب ساهية، كما أن «عين السخط تبدي المساويا». نفس الانطباع عن حجازيات الشريف الرضى.

فلنستمع إلى أبي فراس وهو في حيرة «آخرها مزعج، وأولها غليل بالشأم» ينادى حمادة لتشارطه طارقة النوى وتواسى فؤاده المحزون.

## جراح

جراح، تحامها الأساة مخوفة. وسُقمَان يبادٍ منها ودخيل  
تطول بيّ الساعات، وهي قصيرة وفي كل دهر لا يسرك طول  
أقلب طرفي لا أرى غير صاحب يميل مع التمساء حيث تميل  
وإن وراء الستر، أما بكائها على، وإن طال الزمان، طويل  
لقيت نجوم الأفق، وهي صوارم وخضت سواد الليل، وهو خيول  
ولم أروع للنفس الكريمة خلة عشية لم يعطف على خليل  
ولكن، لقيت الموت حتى تركتها وفيها وفي حد الحسام فلول

للحين إلى الوطن رنين يلاحق الغرباء. إنه نشوان تسقى صدهاء موعج باردة. طيف في العين يطفو ولا يرسب.

## تراب الوطن

قليل أن تقاد له الفوادي وتتحرق فيه أعناق السحاب  
بودى أن تطاوعنى الليالى وينشب في المنى ظفري ونابى  
فأرمى المشى نحوكم سهاماً تغفل بين أحشياء الروابي  
تلك أبيات للشريف الرضى.

مسكين الغريب! كم من مطالب يعقد بها طموحه، ولكن الدنيا لا تصادق أحداً، أو كما يقول:

«خطبتى الدنيا، فقلت لها: ارجعى! إني أراك كشيرة الأزواج»

أما الشعراء الصوفيون فأكثرهم لا يخطب الدنيا لأن خطيبته من عوالم أخرى. قصائدهم تنفى بالحب الإلهي فتغمر القارئ رعشات وهزات من الداخل. وحتى الذين لا يؤمنون بالله، ولا بأى دين، ينفعلون مع شعر ابن الفارض، ويتنوقون أبيات الملاج وابن عربي... إنهم شعراء يتجاوزون الدنيا بكل أعراضها، بآسيها وبمراتها، ليستسلموا لحب الله استسلاماً كاملاً.



مالي سوى روحي، وبأذل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف  
(ابن الفارض)  
وكمال الحب هو عندما يصل المحب إلى صفاء الوجدان واطمئنان النفس والضمير. إنه نزاهة  
يحسم فيها الطمع عن أى شيء، وفضيلة تقنع بالانجذاب نحو المحبوب لإرضائه.  
ذاك هو طريق السعادة. ينصح ابن الفارض: انفلت من قيود الماديات، وغامر في الجمال  
الأسمي، فتعش بالحب تحت به:

فإن شئت أن تحيا سعيدًا فمت به شهيدًا، وإلا فالفرام له أهل  
إنه الحب المحض، لا يقف عند حده غايته ذوبان المحب في المحبوب.  
تتحول عند ابن الفارض وحدة الحلول سكرًا روحيا، مدامته بلا زمان ولا مكان لأنها خلود تنبه  
فيه المفاهيم، وفيه يتلاحم الممكن باللاممكن، وتمتزج أنماط الزمان والمقولات بما قبل تاريخ  
الدلالات:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يولد الكرم  
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا، ونور ولا نار وروح ولا جسم  
وعندى منها نشوة قبل تشأت سعي أهدأ تبقى وإن بلى العظم

### ٣ - لكل جبل حساسية خاصة :

استنتاجاً مما تقدم، يمكن التأكيد أن الإحساسات الشعرية والتعبير عنها ليس حكراً على شعب  
أو جيل. ويمكن تأكيد ثان: إن الحساسية الشعرية ليست وليدة «الربع الثاني من القرن العشرين»،  
كما يدعيه صاحبنا.

وهل حساسية ذاك الربع من ذلك القرن لم تعط إلا الشعر الجيد؟  
تتماز تلك الفترة بنشاط الحركة السريالية. إنها حركة لم ترم إلى خلق «حساسية شعرية»  
جديدة، بقدر ما رمت إلى البحث عن وسائل لتغيير النظرة الرائجة عن دور الآداب والفنون في  
علاقات الإنسان بالكون، وفي علاقات الفرد بالمجتمع. فكما صرح (أرغون)، وهو إذ ذاك مع  
(بروطون) و (سويولط) زعماء الحركة:

تريد السريالية أن تصل إلى بيان جديد عن حقوق الإنسان.

ويعطى البيان الثاني للحركة (١٩٢٩/١٢/١٥) المسلمة الأساسية:

«يغلب على الظن أنه توجد نقطة ما من الفكر حيث لا يبقى تناقض بين الحياة والموت، الواقع  
والخيال، الماضي والمستقبل، ما هو قابل للتواصل وما لا يقبل تواصلًا. الأعلى والأسفل.  
يبد أنه لا طائل في أن يبحث للعمل السريالي عن غرض سوى أملة في تحديد تلك النقطة».  
تلك هي محاولة أدونيس نفسه في ديوانه «أغاني مهيار الدمشقي» سنة ١٩٦٦، إذ نجده يبحر في

سفينة «نوح الجديد» حاملاً معه كل الزاد السريالي بكل ما فيه من تعقد وتناقض وشك وصدفة وتمرد، في مسيرة خارج التعارضات، في سفر إلى أبعد من العالم.

لقد رمت حركة السرياليين إلى التمرد على القيم والثقافة الغربية، بعقلانياتها وتنظيماتها.



وما أحوال السريالية اليوم؟

لقد نكونت، قبل كل شيء، كحركة تمرد على القيم والثقافة البرجوازية الغربية. وانطلقت بضجة، وانتشرت بسرعة الموضات، ثم تلاشت أيضاً بسرعة، كالموضات. فلم تأت الحرب العظمى (١٩٣٩ - ١٩٤٥) حتى أصبحت الحركة أشتاتاً، ولم تترك إلا هياكل للذكرى، فلماذا يطالب أدونيس الشعر العربي (كل الشعر العربي الإسلامي، بما فيه القرون الثلاثة الهجرية الأولى) بأن يقلد تجربة تجاوزها أصحابها، ودخلت في تاريخ الأدب الأوربي كمرحلة ثانوية؟

في نفس الوقت، يقال، عن عيون قصائد الشعر العربي، إن المعاصرين لا يجدون فيها «أكثر من ظواهر ماتت لا تجوز العودة إليها» (١٣)

هل دالية الشعرى اتى نقلنا أبياتاً منها، في الصفحات السابقة، تستحق التبدؤ؟ أيقال عنها إنها شعر تقليدي وجاف يبدو «في جفافه وبعده خالياً من الفن»؟ ولنتنعم أبياتاً أخرى لأبي العلاء:

## الموت

١

«زاره حفنه فقطب للموت وألقى من بعدها التظطيا  
زودوه طيباً ليلحق به الناس وحسب الدفين باتترب طيباً  
نام في قبره ووُسدَ مِناء. ففُتِلْنَاهُ قام فيها غططيا  
للمنايا غراطب لا تبالي أهشياً جرت لها أم رطيباً»



مر شعراء معاصرون كبار، من الغرب بمرحلة السيريالية، ثم ارتدوا عنها لأن مشروع الحركة لم ينجح إذ لم يشر السرياليون الثقافة والتنظيمات البرجوازية، ولم يهدوا قيمها وأعرافها، فتوجّه أكثرهم إلى حركات أخرى حيث الكفاح أجدى، والغايات أوضح، والشاريع أكثر واقعية. فمشاق إيلوار وأرغون يتهافتون على أشعارهم ما - بعد فترة السيريالية، وقلما يهتمون بالأخرى...



حقاً، راجت السيريالية بين بعض المثقفين العرب، ولكنها لم تُعطنا بعد الروائع المتوقعة.

أما القصائد التي نالت بعض النجاح، فسرعان ما نسيت، في حين أن شعراً عربياً قديماً مازال حياً، «معاصراً» يتحدى المصرية والتحصّر.

فدالية الممرى، ألا توقف وتأسر وتفاجئ وتهزّ؟ ألا تتجاوز الرتبة والتقليد؟ أيعدّ هذا الشعر عادياً، وبما «تقلته عقليات ومناهج لا ترى فيه أبعد من المفردات والوزن والمواضيع التي اصطلح عليها والمقاييس التي كرسها»<sup>(١٤)</sup>؟

تظهر هذه القصيدة عملاقة الممرى. إنه شاعر القلق (في المعنى الذي يعطيه كيكيفارد والوجوديون بعده) والمحصّر (كما يتناوله التحليل النفسي) والمهم (كما في فلسفة هيديجر). شعره شعر الإنسان، في شموليته وفي حوار الصامت العميق المحير مع المصير. هل ارتفع الشعر عند عمرو بن القميّة وأمية بن أبي الصلت إلى هذا المستوى؟<sup>(١٥)</sup>.

لشعر الممرى بُعد فلسفي قلماً يوجد في شعر الأمم. فلو أنصف الممرى لما قورن بشعراء الجاهلية، بل بأكبر الشعراء المجددين العالميين.

دعا الممرى لنسيية الأشياء، وللتناسخ، وهنا كان رائدًا وفرض ريادته في ميادين أخرى، فأحدث حوله عالمًا من التساؤلات لم يقض عليها الزمان، كما لم يقض على الإنسان للفرز والمصير.

#### ٤ - ضرورة نقض نقد النقد

يصرح أدونيس أن الشعر:

«يحتاج إلى إعدادات نظر دائمة في ضوء الحاضر»<sup>(١٦)</sup>.

قد يدل هذا على أن أدونيس غير راضٍ حول الشعر العربي القديم، وباتت نظراته إليه أكثر تعاطفًا وأقلّ هجومية. إن حصل ذلك فلن يكون غريباً، لأن شأن الشعر العربي كشأن الشعر في العالم.

فلنفرض أن أدونيس غير راضٍ حقاً، إذن إنه مضطر لأن يدخل تعديلات على آخر رأى اقتنع به اقتناعاً مطلقاً، لا لؤبنة فيه ولا نسبية. ويلمحه في قوله:

«إن النهضة الحقيقية تبدأ في الربع الثاني من القرن العشرين، حيث توقّف التقليد الأعمى، وبدأ المفكرون والشعراء والكتاب يفهمون عصرهم، وينظرون إلى تراثهم من خلال التغيير الشامل الذي طرأ على الحساسية الشعرية في القرن العشرين، ويمدون النظر في كل شيء، مخضعين لنقد المقاييس والقيم الماضية جميعاً»<sup>(١٧)</sup>.

تلك «النهضة الحقيقية» ما هي مظاهرها ومقاصدها؟

(١٤) أدونيس البيوان.

(١٥) نذكر إلى أن أدونيس يحير هذين الشاعرين مصدر تعلّلات الممرى.

(١٦) نفس المصدر، ص ٩.

(١٧) انظر: ص ١٣.

ما هي الميادين التي «توقف فيها التقليد الأعمى»؟

من هم أولئك «المفكرون والشعراء والكتاب» الذين يدموا «يفهمون عصرهم»؟  
كيف فهموه؟

السؤال الأخير وحده يحظى بجواب من قبل أدونيس.

كم عدد المفكرين والكتاب والشعراء العرب الذين تعمّروا بفضل فهمهم للعصر ودموا:  
«ينظرون إلى تراثهم من خلال التغيير الشامل الذي طرأ على الحساسية الشعرية في القرن العشرين»؟

صنف غريب أولئك المفكرون الذين ينبع تفكيرهم من «الحساسية الشعرية في القرن العشرين»! مساكين، إذن، مفكرو العرب وكتابهم بالقرن العشرين، وكذلك شعراؤهم! يطلب منهم أدونيس اكتساب «الحساسية الشعرية» كما أبدعها الربع الثاني من هذا القرن. ففي ذلك الخلاص، ولا عليهم إن انصرفوا عن كل ما أتى به هذا العصر. لا عليهم إذا لم يؤثر فيهم أي تيار علمي أو فكري، ولا أية منهجية، من التيارات والمناهج الحديثة. فهل المعرفة والفلسفة والايستولوجيا هي التي تناستهم أم هم الذين تجاهلوا؟

إذا كانت «الحساسية الشعرية» هي كل غنيمتهم مما جدد، فالحصار نافه، لا يفنى من تغلف. قرن قحط وستوات عجاف، والعرب فيه مجرد هواء، و«غاوين» في المعنى القرآني:

﴿والشعراء يتبعهم الغاوين. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون؟﴾  
(٢٢٤ : ٢٢٦ - ٢٢٦).

سؤال أخير: منذ «الربع الثاني من القرن العشرين» والمفكرون والشعراء والكتاب العرب يحضنون «لنقد المقاييس والقيم الماضية جميعا». فما هي نتائج هذا النقد؟

نظن أن الحاجة الملحة الآن هي نقد ذلك النقد حتى نصل إلى نقض ناقد، إلى نقد حركي واع ومبدع. إذ ذاك سنتحدث: عن مفكرين بالفكر والعقل، لا بالأمان والقول، وتوعية جماهير وعن شعراء ينظمون قولهم تنظييا بالفاظ يألفها القراء (أكثر ما يمكن من القراء) لا تنفي في غربة، ويوسقي تستملحها الآذان، وبصورة تحرك الوجدان وتخلق تواصل. إن التفكير الحق والكتابة الناجبة والشعر الصادق وسائل للتفاهم والتعاطف، بها تتحقق الأجواء الصالحة للمشاركة في أفعال وتضخم في الإنسان وعيه بإنسانيته، وتسهم في أنسنة الكون. للعرب اليوم مفكرون وكتاب وشعراء لا يحصون عددا، إلا أن التفكير والكتابة والشعر قلما يكون لها ردود فعل في أعماق الجماهير العربية...



وجهات النظر عن الحديثة وعن التجديد مختلفة، كالأحكام عند تقييم الشعر، إذ يؤثر تدخل الذوق الشخصي كبير التأثير. وأدونيس نفسه يخضع في أحكامه واختياراته للذاتية، وهو أمر طبيعي.

ويعتبر بأنه لم يعتمد على مقاييس موضوعية في اختيار قصائد «ديوان الشعر العربي» وإنما اعتمد على «اختيار شخصي» (ص ١٣). وهو شيء طبيعي لأن:

«الاختيار الفني لها حاول الإفادة من قيم جمالية غير شخصية يبقى كما أرى شخصيا خاضعا لآلاف اللطائف، الدفينة أو الظاهرة المجنزة أو العائرة، حتى ليستحيل إخضاع حركتها إلى أية منهجية واضحة».

• - إلى... أن...

أوضاع المفكرين والكتاب والشعراء متخلفة ومحكوم عليها أن تدمر كذلك إلى...  
ومن القراء من سيتم الجملة هكذا:

- «... إلى أن تنتصر على تحلف برامج وطرق التدريس بمهادتنا وكياناتنا...».

- ومنهم من سيصرح: «... إلى أن نبدأ من بداية البدايات: أن يتلاحم المفكر والكتاب والشاعر/المثقف مع محيطه العربي الحق، ويتعرف على واقع ذلك المحيط...».

- وسيؤكد آخرون: «... إلى أن يتصالح القادة السياسيون بصدق (وبأقل ما يمكن من العنائق...) ليشاركوا، متعاونين، على بناء مجتمع عربي نظيف...».

- وقد يختار قارئ رابع: «... إلى أن نطهر أجهزتنا الإدارية، ونضرب على أيدي المرتشين، ونعدم البشيش والفسخ والكذب...».

- ويضيف الواقعي: «... إلى أن ننظم اقتصادنا ونحرره من هيمنة الأجنبي والأقليات، ونعمم الرخاء...».

- ويتبقى المثالي: «... إلى أن تنتشر مكارم الأخلاق...».

- ولا يستبعد أن يوجد من يتوهم أن الحل السحري يمكن في الاقتصار على «خبز وحشيش وقمر» فيضيف شاعر رقيق ولطيف «وحساسية شعرية مستوحاة من الغرب المعاصر، فهي وحدها كفيلة بأن تحول بيننا وبين مرارة واقعنا بعد أن فشلنا في التعامل معه وتجاوزته بحكم اغتراب مثقفينا المنظرين...».

- وقد يصبح قارئ ذراعتي: «... إلى أن يمسي الحل الكافي الشافي هو إباداة الأمية وتعميم المعارف الأساسية...».

هكذا إن الأجوبة الممكنة كثيرة جدا، بيد أنه لا يتوقع أن تضم من بينها:

«... إلى أن ننشئ أجيالا على الحساسية الشعرية، لا مطلق أية حساسية شعرية، بل تلك التي عرفها الربع الثاني من القرن العشرين، وليست أية حساسية شعرية وجدت في تلك الفترة من ذلك القرن، بل الحساسية الشعرية التي نشأت وترتبت ومرضت وماتت بالغرب».

ما خلاصة كل ذلك؟

ترك الجواب، مرة أخرى للقراء، ولن ننقله هنا.  
ولنعد إلى صديقنا صاحب الثابت والمتحول.

#### ٦ - تعال دينامي وتجريد محيط:

يلاحظ أدونيس انعدام شعراء عرب جديرين بالانتباه إلى فئة شعر الربع الثاني من القرن العشرين ذى الحساسية الخاصة، كما يلاحظ سيطرة الجمود على الذهنية العربية الإسلامية: ثبوتا ولا حركة.

فما تفسير ذلك؟

يرى أن «الرؤيا الدينية» هي السبب المباشر، خصوصا وأنها رؤيا تؤدي إلى تجريد غيبى وإلى «لاهوتانية»، أى إلى شكل عن «وجود الإنسان في غير ذاته، إنه موجود دينياً في الله»<sup>(١٨)</sup>.  
إن الرؤيا الدينية المنهمة هنا بتأخير وتجميد الشعر والذهن العربيين هي على ما يظهر، الرؤيا الإسلامية، أى الرؤيا التى للأغلبية الساحقة من العرب. فهل هي حقا مطابقة للإسلام؟ لا نظن ذلك....

لا يؤمن الإسلام بأن الإنسان «موجود في الله». إنها قولة مقبولة في المسيحية<sup>(١٩)</sup>. فلأقوم «الابن» طبيعتان، إلهية وإنسانية، تاريخية ولا تاريخية. أما في الإسلام، فيعتبر محمد نفسه (وهو النبى الرسول) مجرد إنسان. من هذا تؤكد أن المسلم ليس في - الله. فقولة أدونيس لو كانت صحيحة إسلاميا لكان ما يَبْقَى عليها هو أيضا صحيح. إن أدونيس يؤكد استنتاجا مرفوضا صادرا عن قولة مرفوضة؛ فالسلم:

«لا ينتمى إلى الإنسان بما هو إنسان بقدر ما ينتمى إلى الدين...».

إننا نعتقد أن الإسلام يرفض هذه القولة وما يترتب عنها من نتائج<sup>(٢٠)</sup>.

إن الله مع الإنسان: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [قرآن: ٥٧: ٤].

وليس في الإنسان، وعاء «يوجد فيه الإنسان». إن العلاقة بين الإنسان والله ليست علاقة تعارض وتتأخر ولا علاقة وحدة وجود أو حلول، بل إنها ترابط جدلى من جدلية نوعية. تتكون هذه الجدلية من بعدين: عمودى لا متناه، وأفقى شمولى، كما سيتضح فيما يلى.

يثبت البعد الأول أن الله واحد منزّه متعال عن الحدثن والأعراض، كما يثبت أن الإنسان، من جهته، يكون وحدة خاصة به تتوق إلى الاقتراب من التعالى. إنه تواصل لا يتم على حساب استقلال هوية الفرد وحرية ومسؤوليته في الحياة.

(١٨) الثابت والمتحول، ص ٢٧.

(١٩) Le corps mystique.

(٢٠) انظر، ج ٢ من هذا الكتاب.

فدور التامالي ليس أن يمزج طبيعتين مختلفتين بل دوره أن يعطى صورة تامة عن الكمال ويمثل منه هدفا وغاية للإنسان. ومن هنا يبقى المسلم مطالبا بأن يثمر على توتر وجودى وجوداته وإرادته وفكره نحو الهدف - الغاية، مشروعه غائى، وطرق التحقيق قصدية:

«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»<sup>(٢١)</sup>.

فالإنسية الإسلامية لا تجعل من الله «مقياس الأشياء»، خلّاقا لما يراه أدونيس. إن الله غاية الغايات. إنه الغاية في اكتمال كمالها، وليس مقياسا. والإنسان، نفسه، ليس «مقياس كل شيء»، خلّاقا لقولة بروتاغوراس، ولأدونيس الذى تنبأها. إنه غاية كل قياس وكل مقياس، إذ من أجله تقاس الأشياء: إنه خليفة الله على الأرض، ومطالب بأن يستغلها لمصالح الإنسانية. فمجال أفعاله، والمادة الخام لتجاربه هي مجموع الأرض التى استخلف فيها: يقسم فيها ويفير، ويقس ويطور، كسيد مسؤول ملزم بصنع التاريخ وتوجيهه نحو الأفضل، يتعامل مع الأحداث والكائنات والأشياء تعاملًا مسؤولًا فاستخلافه استخلاف عبء والتزام، وليس استخلاف كسل وزهد.

من هنا نتخذ «العباد» معنى الفعل والتقدم والتطوير، كما أن التزام المسلم هو أن يقدم مصالح البشر أجمعين. وتلك المصالح هي المقياس، وليس «الإنسان مقياس الأشياء»، إذ هو نفسه يسهم في صنعها ويستغلها.

﴿هو [الله] الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا﴾ [قرآن ٢٩: ٢٠].

فلاستخلاف على الأرض يلزم الإنسان بتحويلها بفكر يجب أن يتطور باستمرار لا «بذهن ثابت». وهذا يفرض مسبقا صيانة حرية الإنسان وامتداد إرادته، فتصدر الأفعال عن بيئة ومسؤولية واعية. فكون الرؤيا الإسلامية تقوم على تواجد عالين، دنيوى وأخروى، لا يحّد من حرية الفرد ومن مسؤوليته، لأن الآخرة دار جزاء، ومرآة تعكس ما فعله في الدنيا:

﴿من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ [قرآن ٤٦: ٤١].

لا تخضع الحياة في الدنيا لحتمية تحركها من الآخرة، لأن هذه دار فحص نتائج ما تم في الأولى. إن الإيمان بالآخرة، ليس إحباطا ولا هو بحاجة، إنه إيمان بوجود مرحلة مصيرية بقدية، أفق ختامى، بعد أن يكون كل شيء قد انتهى. فالتلميذ الذى يخفق في الامتحان، لا يمكنه أن يحتج بأن وجود حفلة توزيع الجوائز في آخر السنة هو ما عاقبه منذ أكتوبر عن الاجتهاد والنجاح، فأى سبب وجد بعد أن تم المسبب، عُدّ ملغيا بالضرورة. إنه بالنسبة للقضية، كائن بلا هوية، وإنه مجهول من سديم مجهول. فليس متطلبا أن تحصل الآخرة نتائج أعمال الدنيا. وإن المسلم الذى يراعى ما ينتظره في الآخرة، من حساب ومراقبة، تتقوى إرادته على دزه الشر والحرص على الاستقامة وحسن النية في كل أفعاله مثله في ذلك مثل الرياضى أو الموسيقى الذى يثمر جيذا رغبة فيها سوف ينال من تصفيقات جمهور المشاهدين، يوم المباراة/الحفل المفضل. فالآخرة ليست وراء الدنيا،

بل بعدها، (زمنياً) ولكنها، في نفس الآن، حولها، حاضرة في الإطار الذهني وفي الضمير، إنها عنصر فعال في تصوّر المسلم للمصر، وفي نظره الشاملة عن الحياة.



أما البعد الثاني لجذلية الترابط بين المسلم وربه فأفقى شمولاً، ومعناه أن المسلم ملزم بأن يصبّ مخلوقات الله ليحييه الله. فانتساب المسلم لـ «أمة» قاعدة تواصلية وتعاونية على اختلاف الأجناس والألوان.



بعد الإشارة إلى البعدين العمودي والأفقى اللذين يقوم عليهما الترابط الجدلي بين الله والإنسان تؤكد أن البعدين يتكاملان ومنها تتكون «الرؤيا الدينية» الإسلامية. فالهنية العربية الإسلامية التي تحيا ضمن هذا الإطار المعنوي الدينامي ما نظمتها أنها منبع السكون والإحباط والثبوت، وليس معنى هذا أن تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية لم يعرف ثبوتاً وجوداً. وتعليل ذلك لا يدخل في اهتمامنا الحالي.

#### ٧ - التباسات أخرى :

لا يتصرّى أدونيس، عند استعمال لفظ «عربي» أن يعدد التفرقة بين العربي الجاهل والعربي الإسلامي.

التياس ثا، وهو أكبر من السابق؛ إنه لا يفرق بين دواوين شعره هو، حيث اختيار القصائد يستسلم لمعايير ذاتية وبين «ديوان الشعر العربي» حيث الاختيار يخضع لمعايير عامة ومتفق عليها. ومن جراء التفرقة تلك، يقع خلط بين مفهوم «إعلام» ومفهوم «تواصل».

أن يختار فرد قصائده حسب ذوقه ومدرسته، شيء جائز، إنه اختيار شخصي لا يمكن أن تبقى عليه منظومة عامة لـ «الشاعرية» أو لـ «النقد» أو لـ «الجماليات». إنها «مختارات» قد تعين على فهم ذوق واتجاه من اختيار: «ما يعجب فلانا من الشعر هو هذا النوع...» وافق القارئ أم لم يوافق على الاختيار. لكن قد حصل «إعلام» وسيرورة الإعلام تسير على خط مستقيم واحد: أما مهمة الديوان اللاشخصي فهي المجهود الذي يبذله مؤلفه ليتجاوز الإعلام نحو التواصل. في الإعلام علاقة بين من يبت خبراً (أدونيس) ويتعلق به شخصياً، وبين جماعة عن يحجم أن يعرفوا كيف يحوى أدونيس الشعر وما يحوى منه.

وعلى العكس، يحتوى الديوان الجماعي مختارات من أجل كل القراء، حاضراً واستقبلاً، سواء كانوا على معرفة بالشعر أو لم يكونوا. «ديوان الشعر العربي» أداة عمل، مرجع يستند إليه من يحتم بـ «الشعر» شعر «العرب» على العموم، حتى ولو جهل القارئ من هو مؤلف «الديوان»، أى جامعه أو كان من خصومه.



فالتواصل سيرورة متعددة الأبعاد، إنه تبادل، حوار يتعد فيه المحاورون ويتحدون، حسب اختلاف أنواتهم، وميولهم، واتجاهاتهم الجمالوجية. وبالمقابل، لا يقدم الإعلام إلا نشرات إخبارية متباعدة، وقلما يحصل فيه تبادل وتفاعل، ويندر أن يرتفع إلى تواصل. وعلى العكس، لا تواصل بلا إعلام؛ ينطلق التواصل دائماً من معطيات إعلامية.

فعل من يقدم مرجعاً عن الشعر العربي / ديواناً للشعر العربي أن يتحرى الموضوعية، مقتنعاً بأن ذوقه ليس معياراً للجميع، وإنما هو إشارة إلى ذاتيته الخاصة وإلى ذوقه الخاص.

فالانفصال قائم بين منتخبات شعرية / شعر أدونيس، وهي مملكة خياله وموهبته (موهبة الشعرية وموهبة الصناعة)، بين ملك أدونيس الذائق، وبين «ديوان الشعر العربي». لقراء «ديوان الشعر العربي» أن يلحوا على أدونيس أن يجمع ذوقه وذاتيته، لأنهم ليسوا في المملكة الأدونيسية الخاصة، بل في مملكة مشتركة بين أجيال وعصور، أي أمام ذوات وحساسيات شعرية مختلفة. سيرورة التعامل ليست عمودية إعلامياً، بل تواصلية عمودياً وأفقياً. مراد الإعلام أن يعلمنا بكذا لنعلم، ثم نتعلم، كما أعلم وعلم آخرون.

توضيحاً لذلك، نضرب مثلاً. في الديوان «أغاني مهيار الدمشقي»<sup>(٢٢)</sup>. يحاول أدونيس أن يجد في التعبير الشعري، بعد أن تقمص شخصية مهيار الدمشقي. يغامر أدونيس في رفقة مهيار، بل في شخصيته، بكامل حرية، ولا قارئ يمكن أن يعارض تلك الحرية، وإن شملت المتناقضات، ومزجت الأسطورة بالواقع، وتجاوزت الأطر والحدود، حتى يبطل «التعارض بين العالم والآلة». لا حق لأحد أن يقاوم نبي الكلمات النათية، مادامت الرؤيا خاصة بأدونيس. كل الديوان يعلمنا بما هي ذاتية أدونيس، يخبرنا ويوضح، ولا إلزام على أحد أن يغامر مع أدونيس في تجارب «انخفاف النبوة وقشعريرة الخلق».

وتتمحي تلك الحرية، عندما نغلق ديوان - شعر - أدونيس ونفتح «ديوان الشعر العربي». في تلك اللحظة تنتقل من التجربة الشخصية والتجربة المتشخصة، إلى تجارب تمتد على ألف سنة ونصف ألف سنة. المفارقات كثيرة، منها ما يتضارب، وما يتلازم، منها التافه والمغري، المتع منها والرتيب والرائع. أمام هذا الكون الشعري المائل، تصبح المعايير التي أقرها أدونيس بلا مكان في النقد والتقييم للشعر، كما تناست هي نفسها مقولة الزمان، والنسبية، والمقاصد الشخصية لدى كل شاعر. لقد تناسى أدونيس تأطير القصائد التي يريد الحكم لها أو عليها، أغنسها من المكان والزمان، قد تحافظ قصائد عربية على حياتها رغم ذلك البتر، لكن مالا تطيقه أية قصيدة، هو أن يجامكها نقد أتى بعدها بقرن وأجيال وأن يعتمد ذلك النقد على «حساسية شعرية» من بلاد ومجتمع ليس لها تطابق مع العروبة، ومن ثقافة ومجتمع ولغة بلا انتساب إلى ما ولد عليه وشبّ وكبر ومات شعراء «ديوان الشعر العربي».

(٢٢) أصدره أدونيس، عن دار مجلة شعر بيروت ١٩٦٦.

إنه ديوان - مرجع، أدونيس نفسه أراده كذلك.

«إن مكتبتنا الشعرية خالية من مجموعات جديدة» وإرضاء تلك الحاجة، جمع أدونيس القصائد التي يضمها جزاً الديوان. هذا عمل يشكر عليه. وعمل أدونيس على أن تكون مجموعته الجديدة قد تم اختيارها «بوجهات نظر جديدة».

نعم، لا بد من وجهات نظر جديدة، لكن الجديد هو كذلك مقيد بضرورة إعلام موضوعي، وباحترام حرية القراء كي يتم حوار وتواصل بينهم وبين القاصد. فـ «قصيدة» من الجذر اللغوي (ق. ص. د.): قَصَدَ، وَمَقْصُودٌ.. فاحترام مقاصد الشاعر (صاحب القصيدة) يقتضى تحديد مدى التجديد.

فنعلم بما يحمل أدونيس معيار التجديد هو مقدار مطابقة القصيدة «لحساسية الربع الثاني من القرن العشرين» يجرد الشعر من المشاعر، من صاحب التجربة. ماذا يبرر الاستعاضة بحساسية غريبة عن حساسية الشاعر الأصلية؟

إن الدعوة، عملياً، ليست إلى التجديد، بل إلى تقليد (أن يحس الشاعر العربي الإسلامي وينفعل ويتفاعل طبقاً لانفعال وتفاعل وحساسية مصطنعة، مجلوبة من الخارج، ثم يعبر عنها بقوالب ليس له في صنعها إسهام).

والغريب في القضية أن تلك القوالب ليست مهواة مسبقاً ليحرن عليها شعراء آخر هذا القرن والقرن اللاحق، بل إن أبها الطيب المتنبي، مثلاً ستعرض قصائده على معيار الحساسية الشعرية لربع من أرباع القرن العشرين!... هذا قيد يشترطه أدونيس لتقييم القصائد العربية، بالرغم عنها...

إن المقلد للماضي مصاب بـ «الماضية» (أى الرجوع الدائب إلى ما يعرف عن الماضي، تهرباً وخوفاً من المجهول)، ينتب بـ «رجعي» و «بدائي». فكيف سنسمى من يضطر لتقليد المستقبل (أى ما لم يتحقق بعد، ما لم يأت وسوف يأتي تقليداً لا رغبة في المجهول ولكن حباً في مطابقة ميول أدونيس الشخصية)؟ أنقول «مستقبلية» ونصف الشعر بـ «مستقبل»؟ (٢٣).



في «أغاني مهيار الممشقي» يكشف أدونيس عن ذاته وهي تصارع في عالم التناقضات والتمزق. أما في ديوانه الآخر: «كتاب التحولات...» (٢٤)، فتتقلنا تلك الذات الثرية في سفر إلى قارات الداخل حيث المجاذبية تلعب صعوداً ونزولاً بين عوالم الجسد وعوالم الروح. صوفية متعردة، طامئة إلى اطمئنان، وإلى استقرار في عالم كل ما فيه يتفقت ويتفتى.

(٢٣) لفظاً «مستقبلية» و «مستقبل» مستعملان حالياً، في مقابل Prospective, prospectiviste فيسبوا لوضع أدونيس لفظين غيرها للدلالة على المعنى الذي ظهر عنده. فيسبوا العمل كما سار بماضوية وباضوية.

(٢٤) كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليلة المكتبة الصربية بيروت ١٩٦٥.

القراء لا ينازعون في تلك الرؤية / التجربة بمحدودية الإنسان. إنها بنيات شعر أدونيس، لأنها تنبع من شعوره هو، إعلاناً عن صدق ذاته.

هنا، لا يخضع مدى الشاعرية لمقاييس مسيقة، لحساسية هذا القرن أو ذاك، لحساسية الغرب أو الشرق، لأن التجربة تجربة أدونيس. إنها مغامرته. فدور القراء أن يشاهدوا، عن كتب، أدونيس بكليته في عملية تعرية جوانيته، حدسه يتمتع بكامل حرته، وحساسيته تنفجر خارج الأطر والقوود وتزجج أى شكل تهواه ويرواها.

إذن، لا يعتبر من المحال مطالبة أدونيس أن يتخذ نفس الموقف من شعر غيره، أن يكون مشاهداً وشاهداً، أن يلاحظ ويحكي ما لاحظ.

فنعلمنا نقرأ شعر أدونيس نعلم أنه شاعر، ونشعر أن بيتنا وبينه تجاوباً وجدائياً. ونفتح «ديوان الشعر العربي» لا لنجد مرة أخرى أدونيس بكل ما يميز شعره وذاته. إننا نبحت عن ابن هاني الأندلسي أو عن ديك الجن الحمصي... لا لنجدنا مغامرين في العالم الجواني الأدونيسي. فالذين بضئهم الديوان كلهم شعراء عرب، أى دوات لها خاصيات لا أدونيسية، نريد أن نتحسبها بتعاطف، أن نتعرف عليها لا على من ألف الديوان. فمن المتوقع أن يتناول الديوان ما أبدعه شعراء (بالجمع) لهم أدواق وطبائع وهبات ليست إطلاقاً هي أدواق وطبائع وهبات المعاصرين. لذلك تزور قولة أدونيس اندعاشاً وخيبة.

أبدع الشعراء العرب المسلمون، انطلاقاً من حساسية عصرهم ومعطيات مجتمعهم، ما بين راض ومتمرد، ولكن كان محتوماً على الرضا وعلى التمرد معاً أن يراعى واقع الأوضاع المحيطة بها، وما أن من طبيعة أى إبداع أن يحاول خلق تواصل، أن يترك مجال الحوار مفتوحاً مع معاصريه ومع من سيأتون في المستقبل، فقامة شاعر ما تخضع لأبعاد القصيدة وتأطيرها الخاص، ولما سيضيفه القارئ من عنديته لأنه يسهم في التواصل والحوار الخلاق. لكن، لا يقبل من قارئ أن يحل محل الشاعر، أن يأتي بديل للقصيدة، بل أن يكون مشاهداً متحركاً، تجوز الإضافة مع الحفاظ على كينونة القصيدة لا قطع جذورها. القارئ طرف في الحوار. كما أن موضوع الحوار وهوية المحاورين واقع ثابت، ومن تنكر لهذه أو لذلك قضى على الحوار، وأصبح هو نفسه دون حضور فيه. فكلما قامت قواعد النقد على الذاتية وحدها انحرف التواصل. فالتاريخ الأدبي والنقد الأدبي يختاران الانطلاق من ترتيب الأغراض، أو من نتائج العصور أو المدارس، صيانة لمنهج لا يتعارض والموضوعية والوضوح.



إن أى كاتب يطمح إلى أن يفتح معك حواراً، ولا يقبل المسلمات والقواعد الأساسية للحوار المتفق عليها مسبقاً (منطق النقاش وأخلاقيته) لا محالة أنه سيفرّكك في اللا - فهم. وقد تكون تلك هي غايته المبيتة. فكلنا نعرف كتاباً وشعراء وفلاسفة يضيئون أسلوبهم ليوجهوك من حيث لا تدري، والتوجيه ليس دأباً بريئاً، فقد يكون ملفوماً.

الموضوعية ضرورية لتمهيد طرق التواصل (دون إبعاد كلى للذاتية). انظر ثم احكم، تذوق ثم استمع، تصوّر فافعل، وتفاعل ثم افعل. ففي الفجوة، واللحظة التي تفصل المشاهدة عن إصدار الحكم ير أولاً يمر تيار التعاطف وتطلق أولاً تنطلق شرارة الحوار أو التفور من التواصل. فعندما نسمع أو نقرأ العنوان «ديوان الشعر العربي»، نلتقط كمية إعلامية ضئيلة، ولكنها مفتاح لما نتصوره ونتوقّعه مسبقاً في الديوان ويبدأ استعداد للتواصل معه، فوظيفة العنوان أن يحضّر القارئ لهذا الاستعداد ويدلّه على ما بداخل الكتاب بكيفية تقريبية. إن العنوان استدعاء وإثارة. لقد هيّأت عنوانان تهيئين مختلفين. «كتاب التحولات والهجرة...» فتح لى الشهية لاقتطاف ما جادت به شاعرية أدونيس. أما العنوان الآخر «ديوان الشعر العربي» فشوقني إلى دخول متحف، أو حفل يجمع كثيراً من معارف القدامى وآخرين أودّ أن أتعرف عليهم. وطبعاً كل أولئك لن يوقفوني لأن من بينهم من لن أعجّابوهم. لكن، أبداً لن أحكم على الجميع بأنهم نسخة طبق الأصل لنموذج واحد. قد يكون المتحف محاصراً، لكن الحصار ليس أبدياً، فحياة الشعر العربي، كحياة المجتمع العربي، حوصرت أحياناً وحررت أحياناً، تبعاً لتقدّم أو تأخر الأوضاع (لا لرؤيا دينية أو فلسفية). المجتمع العربي عانى ويعانى أمراضاً مجتمعية. من جهة، يعانى الأيبسية (سلطة الأب المطلقة في الأسرة) وسلطوية «قادة» (من متفقيين وإعلاميين...)، ومن جهة أخرى، تمارس على الشعوب العربية عشوائية الساسة والمتسيّسين، داخل الحكم أو خارجه.

فالشعر العربي الذي يكافح لتغيير تلك المواقف هو وحده شعر عربي حقاً ومعاصر حقاً. فهو عربي لأنه يمتزج برغبات وآمال الشعوب العربية فتحبه وترتضيه، ويعينها التفتح على المعاصرة والحركة فتفتح له ذراعيها. أما ما يطابق حساسية أجنبية فيعجب به بعض المتفقيين العرب، ويجهله الباقى، لأنه بالنسبة إليهم ثابت، لا يحرك فيهم ساكناً.

## جدول المصطلحات

### ١ - تآن

معية زمانية. (E) Simultaneous, (f) Simultanéité

يحصل تآن عندما يلتقى حدثان أو فصلان في آن واحد.

يقابله «تعاقب».

يستعمل بعضهم «معية»، وهذا لا يلائم لأن «Simultanéité/Simultaneous» يدل على تزامن في نفس اللحظة، في «الآن». فبالإضافة إلى المصاحبة (المعية) هناك تزامن.

### ٢ - إجرائي (E) Operational, (f) Opérationnel

في مقابل (E) Ideal, (f) idéal

(أ) ما يتصل بالنموذج الأمثل، لا بالواقع.

(ب) ما يرضى الإدراك العقلي والمواقف، إرضاء تاماً.

لذلك، فإن الإجراء ملازم للفعل، الفعل وهو يحقق شيئاً في الواقع. طبعاً، قد تكون الانطلاقة من آراء خاصة أو من التعلق بنماذج، أو من أفكار شائعة، إلا أن هذه كلها لا تكتسب قيمتها إلا بفعلها العمل.

### ٣ - أخلاقية (E) Ethics, (f) éthique

- فلسفة الأخلاق.

- علم موضوعه أحكام تقييمية للتمييز بين الخير والشر (من قيمة: تقييم ثم تقويم).

### ٤ - إشكالية (E) Problématique, (f) problematique

مجموع التساؤلات التي يضعها علم أو تضعها فلسفة ما، حسب الوسائل المتوفرة، فعلياً، والتي يقتضيها ذلك العلم أو تلك الفلسفة.

يمكن إثبات الأحكام الإشكالية أو نفيها، على اعتبار أنها مجرد أحكام احتمالية، بمعنى أن الفكر لا يختارها إلا اعتباطياً.

### ٥ - إنسية (E) Humanisme, (f) humanisme

إنها، بصفة عامة، مجموع الجهود والمواقف التي تعمل على الرفع من شأن كرامة الإنسان، مع احترام الفكر البشري والقيم الشمولية.

## ٦ - إِمَاقَة (E) Alternative , (f) alternative

نَحْنُ هذا المصطلح من «إما...» للتصير عن الوضع المخرج الذى يلزم الفرد باختيار واحد من بين موقفين مختلفين أو شيئين متنافرين لا يمكن الجمع بينهما (إما هذا... وإما ذاك...).

## ٧ - إِمَاقَة (E) Thismess, (f) ipocité

الوجود الفردى المتعين (مقابل الماهية).  
اللفظ مشتق، حسب أبى البقاء (الكليات)، من إن الذى تفيد التأكيد وتقوية الوجود.

## ٨ - أُنَانَة (E) Egocentricity, (f) égocentrisme

تمركز فى الذات: تقدر الأمور من وجهة نظر الذات وحدها.  
(أ) أنانية مفرطة تجعل الطفل يركز العالم فى أناء، لأن وجدانه لا يفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء عناصر فى أفقه الذاتى.  
(ب) مرحلة من مراحل نمو الطفل الأولى يصعب عليه فيها أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، إذ لا يعطى أى اعتبار للآخرين واهتماماتهم فى هذه المرحلة، يحتلظ الموضوع بالذات.  
قد يستمرسل هذا الارتكاز على الذات عند الفرد حتى بعد خروجه من سن الطفولة لأنه غدى حالة مرضية.  
يمكن أن نقول إن بعض المجتمعات تصاب بأنانية فتصدها عن النمو السيكولوجى.

## ٩ - أنانية (E) Egoism, (f) égoïsme

مقابل «إيثارة» (altruisme): حب الذات بإفراط، على حساب مصالح الغير: «إذا مت ظمأنا فلا نزل القطر».

## ١٠ - برغماتية / ذرائعية (E) Pragmatism, (f) pragmatisme

كيف توضع أفكارنا؟  
على هذا السؤال، يجيب الفيلسوف الأمريكى (ت. س. بيرس) بأن تصورنا لموضوع ما، هو تصور لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية، لا أكثر.  
يعنى هذا الجواب أن علامة الحقيقة ومعيارها هو العمل المنتج، لا الحكم العقلى (وطبعاً لا التقييم الأخلاقى).

إن: ميار الأفعال فى قيمة عواقبها العملية.

## ١١ - تابو (E) Taboo, (f) tabou

كلمة بولينزية الأصل، يراد بها: ما لا يجوز الاقتراب منه أو لمسه، من كائنات أو جمادات (حيوان، نبات، حجر،...) لأنه مقدس. إن الاقتراب من التابو قد يمرض فيه غضباً فينزل سخطه على المقترّب. يجب التفرع للتابو يشاعث وطقوس خاصة.

وقد تنتقل قداسة التابو إلى من يلمسه فيصبح هذا نفسه مقدساً ويشمله التحريم، ولا يخرج منه إلا بطقوس محددة.

إن التابو نظام ديني يخضع له كل أفراد نفس المجتمع. فهو قاعدة التنظيم المجتمعي وضابط علاقاته وقيمه وأعرافه.

لذلك ، فإن كل من يهت بالتابو، يتعرض لانتقام مجموع العشيرة.

## ١٢ - تاريخ (E) History, (f) Histoire

تنه إلى الفرق بين هذا اللفظ وبين تأريخ (بالهمزة) مصدر «أرخ، يؤرخ» (f) histoire  
إن التاريخ:

- (أ) مجموع الأحوال المتغيرة التي مر أو يمر بها كائن ما من الكائنات الحية أو العالم، أو الظواهر والأحداث. فلكل إنسان تاريخ (سجل أولم يسجل / أرخ أولم يؤرخ)، كما أن هناك تاريخ الأرض، وتاريخ الطيران، وتاريخ الطب...
- (ب) الأحداث والأحوال الخاصة التي تمارسها المجتمعات البشرية في تطوراتها.

## ١٣ - تاريخية (E) Historicity, (f) historicité

- (أ) صفة لما هو تاريخي (أى مخالف لما هو متخيل).
- تأريخ الوجود البشرى لإبراز مميزات علاقة الإنسان بالتاريخ.
- (ب) معنى ايستولوجي: خاصة كائن ما من حيث اتصاله بالأحداث.

## ١٤ - تراكم (E) Accumulation, (f) و

عملية تجمع ، بها تنشأ الحضارات وتنمو. فكل حضارة تتل في فترة ما مجموع العناصر المادية والمعنوية التي تجمعت لدى الأجيال الحاضرة، بعد أن ورثتها عن الأجيال السابقة وأضافت إليها خبرات وعطاءات.

## ١٥ - تغرب / اغتراب.

اندماج كل في الأجنبي (الغرب بالنسبة للثلاثين)، بعد الانسلاخ عن الثقافة الوطنية والتراث القومي.

ومنه الغربة.

## ١٦ - تعال (E) Transcendence, (f) transcendence

مجاورة الحدود المألوفة.

فلسفيًا: مجاوزة العالم الحسي. فالتعالى ما يسمو على الحدود الموهودة إلى ما لا نهاية: الجمال والعدالة المثاليان، في مقابل العدالة والجمال العاديين.  
يقابل تعال (كُمون)، (محايثة).

## ١٧ - تَعْلَمُن (f) scientisme

يستعمل في معنى قدحى: اتجاه يرفض أية معرفة إذا لم تقوم على معطيات العلوم الوضعية. ومن هنا، ليس للمقل أية وظيفة خارج ما تتطلبه تلك العلوم من أفعال.  
أرغمت تلك المطلقية أكثرية المفكرين على مقاومة التعلمن.

## ١٨ - تقييم (E) Valuation, (f) évaluation

عملية بمقتضاها تصدر حكم قيمة على شيء أو فعل.  
ويقابل حكم قيمة حكم واقع.

ملاحظة: كثيرًا ما يخلطون بين تقييم وتقويم (E) Rectification, (f) redressement

## ١٩ - ثالثية (E) Tiermondism (f) tiermondisme

ثالثي (f) tiermondiste

من «العالم الثالث».

بعد أن وضعنا اللفظين بالفرنسية وأصبحا رائجين<sup>(١)</sup>، اقترحنا لهما هذين المقابلين بالعربية، وهما هما بدورها يروجان.

## ٢٠ - جنس (E) Genus, (f) genre

لغة = الضرب من كل شيء (وهو أعم من «نوع» espece)

فالثبات جنس، والحيوان جنس، ومن بين الأنواع التي تدخل في جنس الحيوان الإنسان.  
فكلما اندرج شيء في شيء آخر، سمي المندرج نوعًا، وكان المندرج فيه جنسًا. فالجنس أعم من النوع إذ يشمل أنواعًا مختلفة.  
الجنس جواب على «ما هو؟». «من أنت؟»

(١) اشتقاقًا من العبارة التي وضعها A. SAUVY بعد الحرب العالمية الثانية Le tiers monde (العالم الثالث).



## ٢١ - حَيْنٌ (E) To Actualize, (f) actualiser

زمن حصول حدث أو فكرة أو شيء، في الوقت الحاضر، (= وَقْتُ).

## ٢٢ - حينونة (f) en - train - de...

في الشخصية الواقعية: الحركة الزمانية التي تتلاحق فيها أنماط الزمان الثلاثة: الماضي وقد مضى، والحاضر وهو «يمضى» ليمضى، والمستقبل ولما يحضر كلياً.  
وأى نمط من هذه الأنماط، إنما هو مزيج من سابقه ولاحقه. فليس هناك ماضٍ محض، ولا حاضر محض، ولا مستقبل محض.  
إنه سياق وتسلسل أحوال وأحداث وظواهر في تلاحق مستمر.

## ٢٣ - خاصة: (E) Particularity, (f) particularité

قوة بجهولة لها آثار مشاهدة. مثلاً: يلاحظ الكيميائي أن مادة تؤثر في مواد أخرى، دون أن يعرف سبب ذلك.

ملاحظة:

يميزون بين «خاصية» و «خاصة».

## (E) Proper / Special, propre / spécial فائض

ما يميز الشيء أو الكائن عن بقية ما يماثله (من حيث الجنس والنوع). إنه ما يفرد، دون غيره، إن الخاص ما ليس عاماً.

## ٢٤ - ذَوْتُ (f) subjectiver

التحم بالشيء، صيره متصلاً بالذات وكأنه جُوانِي.

## (E) Alienation (f) aliénation استلاب

يحصل الاستلاب عندما يفقد الفرد القدرة على مقاومة الغربة والاغتراب، ويندم استقلاله الذاتي تحت تأثير ضغوط اقتصادية، أو عقائدية أو مجتمعية. إذ ذاك يشعر أنه لم يعد قادراً على امتلاك ذاته، فيستولى عليه إحساس عميق بالضيايق والحرمان.  
وفي كثير من الحالات، ينتج عن الاستلاب خلل عقلي aliénation mentae:.

## (E) Processu, (f) processus سيرورة

سياق الأحداث والظواهر وتسلسلها، في ارتباط بعضها ببعض. يأتي الحدث الظاهرة، إما متفقاً

مع محيطه، وواقعاً في سياقه، وإما مخالفاً له (إذ ذاك يجب البحث عن أسباب الخلاف).  
فالسيرة، إذن طريقة التعامل مع القضايا المجتمعية، والسيكولوجية، والطبيعية، في تعاقبها  
وهي ترمى للحفاظ على وحدة ونظام.

#### ٢٧ - *Consciousness, (f) conscience psychologique* شعور

إدراك من غير إثبات (= إحساس). يحصل عن طريق الحواس، أو الحدس.

#### ٢٨ - *To reify (f) choisir, (chosification)* تشييء

من «شيء» = *(E) Thing, (f) chose* = اسم لما يمكن أن يُعلم، أو يحكم عليه، أو يفهم عنه.  
الأشياء موجودات لا تسمى وجودها، وبالتالي لا تقدر على فهمه أو تفهيمه.  
فإنَّ ينشأ كائن بشري معناه أنه ينسلخ عن هويته العاقلة والواعية ليمائل الأشياء في ثبوتها،  
فيحسب غير قادر على حركة أو مشاريع إلا بغيره.

#### ٢٩ - *Becoming, (f) devenir (le...)* صيرورة

حركة تحوُّل، باستمرار، دون توقف أو سكون.  
اشتهر بنظرية عن الصيرورة، من القنماء (هرقليطس) التي تلخصها قوله الشهيرة: «لا أحد  
يستحم مرتين في نفس الماء»: فصرع الأضداد يخلق حركة تحول دائم.  
ومن الفلاسفة المعاصرين الذين أعطوا نظرية عن الصيرورة، (هيجل). يرى أن خاصة التطور  
سر الوجود: كل موجود مضطر إلى التطور، فيها يتجاوز التناقض بين الوجود واللاوجود.

ملاحظة:

- الصيرورة ليست هي الديمومة (= *la durée*)، إلا أنها متلازمان.  
- الصيرورة تختلف عن المصير. إنها حركة مستمرة وتحوُّل، في حين أن المصير ما تتول إلى  
الأشياء، عاقبتها.

#### ٣٠ - *Conscience, (f) conscience morale* ضمير

القدرة الخاصة التي يستطيع بها الفرد أن يحدد موقفاً إزاء سلوكه.  
الضمير: ما به يدرك الفرد التمييز بين الحسن والقيبح من الأفعال، فيندفع إلى اتخاذ موقف منها،  
بعد تقييمها.  
الضمير غير الشعور، وغير الوعي.

## ٣١ - عريسة (E) Arabesque, (f) arabesque

(في الفن المعماري العربي): نوع من النقش أو الخط المنعرج للزخرفة.

## ٣٢ - فصام (E) Schizophrenia, (f) schizophrénie

مرض من الأمراض العقلية. إنه ذهان وظيفي.

من أعراضه تفكك الروابط بين الوظائف النفسية داخل الذات، وانفصال الذات عن العالم الخارجي، في انطوائها على عالم التخيلات والأحلام، واجترار الأفكار. ومن مميزات السلوك الفصامي الإكثار من المفارقات والتناقضات والفوضى.

## ٣٣ - فكرولوجيا (= إيديولوجيا) (E) Ideology, (f) idéologie

دراسة الأفكار والمعاني وخصائصها وقوانينها، وعلاقتها بالعلاقات التي تعبر عنها. إنها بوجه خاص، البحث عن أصل الأفكار والمعاني.

## ٣٤ - قطيعة Rupture

## ٣٥ - كزوستيكا، تسويقية (E) Casuistry, (f) casuistique

في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية: إصدار الفتاوى، اعتمادًا بالخصوص، على الرخص. إنها دراسة قضايا الضمير قصد تأويلها تأويلات ملائمة لتسويق أعمال تخالف القواعد الأخلاقية والدينية، عند تطبيقها على الأحوال الخاصة. وبانزلاق المعنى العام الأول، أسست التسويقية تعنى التحايل والمغالطة لتبرير أفعال أو تأويل نصوص تأويلات مرضية، مصلحية.

## ٣٦ - مبحث (E) Them, (f) Thème

«هو الذي تتوجه فيه المناظرة، بنفى أو إيجاب» (المرجاني، كتاب التعريفات).

## ٣٧ - متأرجح

نقترح هذا اللفظ (رغم هيجانته) لنتمت أقوامًا يخططون بين التأريخ والتياهي بماضٍ خاص. إنهم مداحون لماضي شعوبهم، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة. يزيفون الواقع التاريخي، طلبًا للتعويض عن التخلف الذي يعانونه، أو ليستروا عيوب ومخازي تراث بلدانهم.

## ٣٨ - مثالية (E) Idealism, (f) idéalisme

تعتن (E) Ideation, (f) idéation

السيورة الى بواسطتها تتكون المعاني والمفاهيم وترتبط فيها بينها.  
وتطلق، أيضاً، على الوظيفة الطبيعية التي عنها تحصل المعاني والمفاهيم.

## ٣٩ - مجتمعي (E) Social, (f) social

نسبة إلى «مجتمع».

كثيراً ما يلتبس الأمر على البعض فيستعملون اجتماعي (Sociological sociologique)  
نسبة إلى «علم الاجتماع (= السوسيلوجيا)».

## ٤٠ - مستقبلية prospective

دراسة الأسباب العلمية والتقنية والاقتصادية والمجتمعية التي تسهم في تطوير العالم المعاصر.  
وتعين على توقع الأوضاع الناتجة عن تفاعل تلك الأسباب وتأثير بعضها في بعض.

## ٤١ - مغارب Maghreb

نقترح تخصيصه لتسمية مجموع بلدان شمال إفريقيا / المغرب الكبير / المغرب العربي. وبذلك  
ستجنب الالتباس مع (المغرب الأقصى / المملكة المغربية / مراكش (= Morocco; Maroc).  
والانتساب إلى مغارب هو مغاربي، خلافاً للمغربي الذي سيبدل فحسب على «marocain».

## ٤٢ - مفارقة (E) Paradox, (f) paradoxe

ما يضاد الرأي الشائع (ويطلب استعمال اللفظ في معنى قدحي).

## ٤٣ - مكتز thesaurus

لفظ «ثيرزورس» من أصل إغريقي (= كثر) يطلق على قاموس يستوعب كل ألفاظ لسان ما.  
وقد دخل، حديثاً في مصطلحات علوم الإعلام ليدل على جدول خاص بأعم الألفاظ التي ينشئ  
عليها صنف من أصناف المعرفة ويحدد أفاقها الدلالية.

أما هنا، فنطلقه على مجموعات ألفاظ مفاتيح، وقد أحيط كل واحد منها بحقل دلالي، وانتمى  
كل حقل إلى مجموعة حقول تتجاذب، داخل كتلة بواسطة تداعي المعاني.

## ٤٤ - منظر (E) Prospect, (f) perspective

نفضل استعمال هذا المصطلح (على وزن مرآة) لتجنب اللفظ الشائع في نفس المعنى، «منظور»  
(من وزن مفعول).

يرامى لنا الشيء من منظر كذا، فهو منظور / منظور إليه.

٤٥ - نباتية (حياة...) *vie végétative*

حياة بلا أفق، بلا تمازج، رغم الكائن البشري على الاهتمام بالعمليات الأولية للحفاظ على الحياة الحيوانية (أكل وشرب ونوم...) دون اهتمام بتنمية القدرات الفكرية والوجدان.

٤٦ - نسق *(E) System, (f) système*

مجموعة منظمة من الآراء والنظريات يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً.

٤٧ - نظرية *(E) Theory, (f) théorie*

ومنه تنظير ومنظر (théorisation et théoricien)

٤٨ - نوع *(E) Species, (f) espèce*

الإنسان من جنس الحيوان، إلا أن نوعه يميزه عن بقية الحيوانات. فالنوع هو المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، ويندرج تحت الجنس.

٤٩ - وثوقية *(E) Dogmatism (f) dogmatisme*

كل فلسفة أو فكرولوجيا أو عقيدة دينية تدعى أن ما تدعو إليه هو الحقيقة الوحيدة، لا يتسرب إليها أى شك (في مقابل: فكر نقدي ونسبية). إنها حقيقة تقوم على تصورات معينة لا على علاقاتها بالواقع ولا على أوجه الحق في إقرارها.

٥٠ - وجودي *(E) Existential, (f) existentiel*

(أ) ما هو حاصل، عملياً، في عالم وجود ذات واعية.

(ب) نسبة إلى الوجودية، إلى فلسفة الوجود بصفتها تجربة حياة (philosophie existentielle)

(ج) مجرد إثبات أن الواقع ليس مجرد موضوع للمعرفة، بل وجود قادر على التأثير في الذات المتصلة به. فعندما تؤكد أن «الإيمان تجربة وجودية»، مثلاً، تقصد أن الإيمان ممارسات تجتهد الذات المؤمنة بكتليتها.

٥١ - وعي *conscience de soi/prise de conscience*

الشعور الذي يكشف به الفرد وجوده: إنه شعور بالشعور/ الشعور الذاتي.



# فهرس

## الصفحة

مدخل .....	٥
١ - المقاصد .....	٥
٢ - ما الإيهام ؟ .....	٨
٣ - تصميم الكتاب .....	٩
٤ - كيف تم اختيار المفاهيم ؟ .....	١١

## القسم الأول إزاحة أنقاض

الفصل الأول : توطئة لمشروع .....	٢١
١ - ما الواقع .....	٢١
٢ - زواج غير شرعي .....	٢٢
( أ ) الفكرولوجيا .....	٢٣
( ب ) فكرولوجيا قومية .....	٢٩
٣ - أزمة القموض .....	٣٨
الفصل الثاني : النفي من الداخل .....	٤٤
١ - القومية أساس .....	٤٤
٢ - الليبرالية وسلفيتها .....	٤٥
٣ - سلفية الليبرالية .....	٤٨
٤ - الليبرالية طريق يوصل، أو لا يوصل .....	٥٠
٥ - والآن، ما الليبرالية في علاقتها بالعالم الثالث .....	٥٣
٦ - لماذا طالت الوقفة مع الليبرالية ؟ .....	٥٥
٧ - مسؤولية المثقفين .....	٥٦
وأخيرًا .....	٦١

## القسم الثاني

### تخطيط أو تقليص

٦٥	الفصل الأول : مفاهيم إجرائية توحى بأحلام .....
٦٥	١ - شعب .....
٦٥	( أ ) « شعب » أم شعبية ؟ .....
٧٠	( ب ) معنى « شعب » حسب الحاجم ؟ .....
٧٢	٢ - ديمقراطية .....
٧٢	( أ ) إرادة لا إدارة .....
٧٣	( ب ) معاني ديمقراطية .....
٧٦	٣ - تاريخ .....
٧٧	( أ ) منطق التاريخ .....
٧٨	( ب ) ثقافة خارج التاريخ .....
٧٩	( جـ ) التنوُّ بالغيب .....
٨٥	( د ) جدول شروط ومقومات إنسية جديدة .....
٨٦	الفصل الثاني : القطيعة التاريخية .....
٨٦	١ - قطيعة على أواميل .....
٩٤	٢ - قطيعة محمد عابد الجابري .....
١٠١	٣ - جداول .....
١٠٤	٤ - القطيعة بالتجاهل .....
١٠٤	( أ ) خريطة مبتورة .....
١٠٥	( ب ) يقولون ما لا يفعلون .....
١٠٧	وأخيراً .....

## القسم الثالث

### مفاهيم مضامينها في حيرة

١١١	الفصل الأول : التهريب من التعريب .....
١١١	١ - الرتبة والتحقق .....
١١٢	٢ - متاهات التعريب .....
١١٣	٣ - من المسؤول ؟؟ .....
١١٦	٤ - مسئولية مشتركة .....



## الصفحة

١١٧	٥ - الجامعة أو الجبل العقيم .....
١١٨	٦ - الثروة والمخاطب .....
١٢٠	٧ - الجامعة وطريق النمو المسدود .....
١٢٢	الفصل الثاني: من الدارجة إلى العزلة (توفيق الحكيم والحياض المارق) .....
١٢٢	١ - العامية، فالحياض، ثم .....
١٢٥	٢ - الشوفينية والواقع .....
١٢٧	٣ - شعبية جديدة .....
١٣٠	وأخيراً .....

### القسم الرابع

#### تأصيل مع تعصير

١٣٥	الفصل الأول: الأصالة ليست مقبرة .....
١٣٥	١ - إفراط، أو تفريط .....
١٣٦	٢ - شبه إجماع على... سلبيات .....
١٣٨	٣ - لكل عصر عصره .....
١٤٢	٤ - معاصرة تزرع التخلف، ومعاصرة تسهم في بناء المستقبل .....
١٤٥	٥ - الباب المغلوق .....
١٤٧	الفصل الثاني: تأصيل وتعصير يتآن .....
١٤٧	١ - تأصيل المعاصرة .....
١٥٠	٢ - حرب على الصيرورة .....
١٥١	٣ - الانفتاح ومناقفه .....
١٥٣	٤ - العربي إنسان، العربي ميت .....
١٥٥	٥ - عالم الغيب وعالم العلم .....
١٥٧	٦ - المبدأ والمجهول .....
١٥٩	٧ - التطور .....

### القسم الخامس

#### قَبَلِيَّات

١٦٤	الفصل الأول: مطلقية العقل .....
١٦٨	١ - إشكالية بلا منظار .....

## الصفحة

١٧٢	٢ - فرق الثقافة المعاصرة .....
١٧٥	٣ - ما معنى «عربي»؟ .....
١٧٨	٤ - الفكر نتيجة صراعات .....
١٨١	وأخيراً .....
١٨٢	الفصل الثاني: أحكام اعتباطية .....
١٨٢	١ - خاصيات الذهن العربي .....
١٨٣	ملاحظة أولى .....
١٨٤	ملاحظة ثانية .....
١٨٨	ملاحظة ثالثة .....
١٨٨	ملاحظة رابعة .....
١٨٩	٢ - عين الرضا وعين السخط .....
١٩١	٣ - لكل جيل حساسية خاصة .....
١٩٣	٤ - ضرورة نقض نقد النقد .....
١٩٥	٥ - إلى... أن .....
١٩٦	٦ - تعالٍ دينامي وتجريد محيط .....
١٩٨	٧ - التباسات أخرى .....



٢٠٣	جدول المصطلحات .....
٢١٣	الفهرس .....

١٩٩٠ / ٧٦٦٥	رقم الإيداع
ISBN 977-82-3060-X	الترقيم الدولي

١ / ٨٢ / ٨٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)



